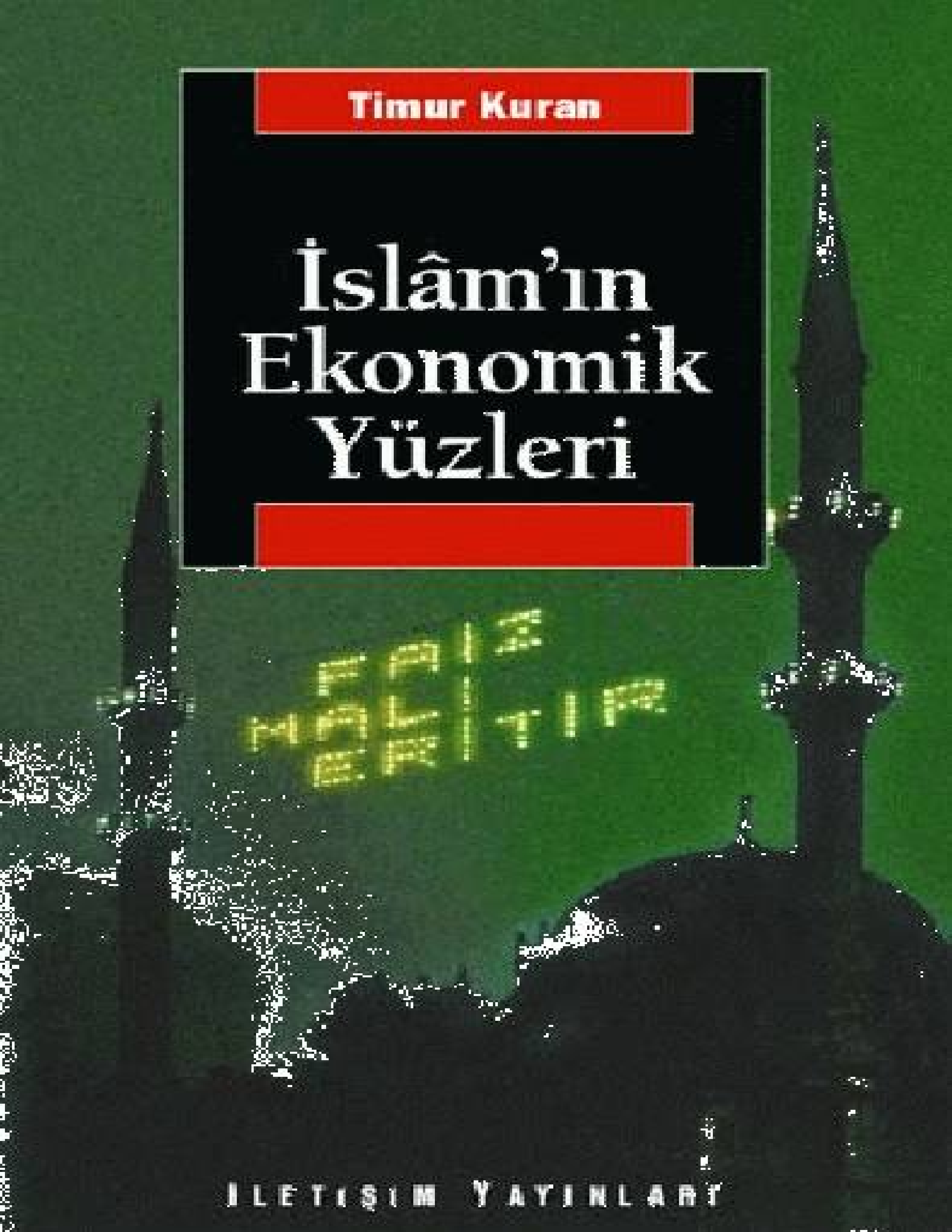
Timur Kuran

İslâm'ın Ekonomik Yüzleri



İLETİŞİM YAYINLARI

TİMUR KURAN USC'de (University of Southern California - Güney California Üniversitesi) ekonomi ve hukuk profesörüdür. Aynca bu üniversitenin Kral Faysal İslâm Düşünce ve Kültürü Kürsüsü'nü yönetmektedir. 1954 yılında New York'ta doğan Kuran'ın çocukluğu Ankara ve İstanbul'da geçti. 1973 yılında Robert Amerikan Lisesi'nden mezun oldu. Aynı yıl yüksek öğrenim için Amerika Birleşik Devlederi'ne giden Kuran, 1977'de Princeton Ünıversitesi'nden ekonomi lisans derecesini, 1982'de de Stanford Üniversitesi'nden ekonomi dalında doktora derecesini aldı. Doktorasını aldığı yıl USC'de yardımcı doçentlik görevine başladı; 1988'de doçent, 1993'te de profesör oldu. 1989-90 akademik yılında Princeton'daki Yüksek Araştırma Enstitüsü'nde araştırmacı olarak, 1996-97'de de Chicago Üniversitesi İş İdaresi Yüksek Okulu'nda "John Olin Misafir Profesörü" olarak görev aldı. Aralarında Münih Üniversitesi ve ANU'nun da (Australian National University - Avustralya Milli Üniversitesi) yer aldığı birçok üniversitede geçici görevlerde bulundu. 1991'den bu yana University of Michigan Press'in (Michigan Üniversitesi Yayınları) çıkardığı "Economics, Cognition, and Society" (Ekonomi, Bilişim ve Toplum) adlı bilimsel kitap dizisinin editörlüğünü yürütmekte olup, halen ekonomi, sosyoloji ve Ortadoğu araştırmaları dallarına yayılmış sekiz bilimsel derginin editörler kurulunda bulunmaktadır. Elliyi aşkın bilimsel makale yayınlamış olan Kuran, disiplinlerarası yazılarıyla tanınmaktadır. Özellikle politik devrimlerin neden öngörûlemediği, etnik çatışmaların dinamiği, İslâmcılığın ekonomik amaçları ve klasik İslâm hukukunun Ortadoğu'nun ekonomik evrimini nasıl yönlendirdiği konusundaki çalışmaları ilgi uyandırmıştır. Son zamanlarda bir yandan toplumsal değişimi yönlendiren etkenler konusunda teorik çalışmalar yapmakta, bir yandan da İslâm dünyasının gelişme yanşında gerilere düşmesiyle sonuçlanan tarihsel süreci incelemektedir. İlk kategoriye giren bir kitabının orijinal İngilizce baskısı 1993'te, Almanca çevirisi 1997de, İsveççe çevirisi 1999'da, Türkçesi de Yalanla Yasamak: Tercih Çarpıtmasının Toplumsal Sonuçları başlığıyla 2001'de YKY taralından yayımlanmıştır.

Türkiye'nin

havasını birlikte soluduğum,

sorunlarını ve sevinçlerini paylaştığım

sevgili kız kardeşlerim

Suzan ve Melisa'ya

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ

1989-1997 döneminde yayımlanmış altı makalemin Türkçe çevirisini bir araya getiren bu kitabın amacı, İslâm'ın ilkelerini günümüzün ekonomilerine, özellikle de İslâm dünyasındaki ekonomik yaşama uygulama çabalarına ışık tutmaktır.

İslâm bankacılığı ve İslâm sermayesi gibi olguların son çeyrek yüzyılda aralarında Türkiye'nin de bulunduğu bir çok ülkenin ekonomi sahnesine çıktıkları ve giderek önem kazandıkları bilinmektedir. Ancak "ekonomik İslâmlaşma" akımının mantığını, küresel boyutunu ve dinamiğini kapsamlı bir biçimde inceleyen yapıtlar yok denecek kadar azdır. "İslâm ekonomisi" kavramının bile ne zaman, hangi ülkede, kim tarafından ve hangi nedenlerle oluşturulduğu pek soruşturulmamış, "İslâm'a dönüş" programları çerçevesinde başlatılan ekonomik uygulamalar da yeterince incelenmemiştir. Elinizdeki kitabın bu gibi açıkları bir ölçüde kapatacağını ümit ediyorum.

Ekonomik İslâmlaşma konusundaki bütün çalışmalarım kitaba alınmamış, birbirlerini tamamlayan birkaç makalenin seçilmesine özen gösterilmiştir. Bu makalelerin İngilizce orijinalleri ayrı zamanlarda yazılmış ve değişik dergi ya da kitaplarda yayımlanmış olmasına karşın kitapta fazla tekrar bulunmamaktadır. Bu bakımdan bunların ortadan kaldırılmasına gerek görülmemiş, herhangi bir makalenin bütünlüğünü ya da dengesini bozacak bir kesinti yapılmamıştır. Kitabın her bölümü orijinaline sadık kalmış, ilk basım tarihinden sonraki gelişmeler ışığında sunulmuş yorumlar değiştirilmemiştir.

Kitaba alınan makaleler, orijinallerinin yayımlanma sırasına göre dizilmemiş, okurun konudan konuya rahatça geçmesine olanak tanıyan bir sıralama seçilmiştir. Birinci bölüm İslâm ekonomisi kisvesi altında girişilen çeşitli reform ve uygulamaları eleştirmekte, ikinci bölüm de İslâm bankalarını, zekât sistemlerini ve İslâmi işyerlerini kapsayan ve çeşitli kentlerde yer edinmiş olan İslâmi alt-ekonomileri incelemektedir. Üçüncü bölüm ise, lâik ve kişisel özgürlükleri korumaya azimli bir toplum açısından ekonomik İslâmlaşmanın ne ölçüde ve hangi bakımlardan tehdit oluşturduğu sorusunu yanıtlamaya çalışmaktadır. Bu bölümün bir savı,

ekonomik İslâmlaşmanın kalkınmaya zararlı yönleri bulunduğudur. Ancak ekonomik İslâmlaşmayı körükleyen toplumsal sorunlara kalıcı çözümler bulunmadıkça bu akımın güçlenerek süreceği görüşü de savunulacaktır. Ayrıca İslâmlaşma çerçevesinde geliştirilen her ekonomik kurumun ekonomiyi baltalamadığı, kimisinin ekonomik yararlar sağladığı vurgulanacaktır.

Ekonomik İslâmlaşmanın toplumsal sorunlar nedeniyle güçlenmiş ya da güçlenmekte oluşu İslâm ekonomisi kavramının ekonomik nedenlerden doğduğu anlamına gelmez.

Dördüncü bölümde göreceğimiz gibi bu kavram, ekonomik sorunlara çözüm bulmak yerine bir kimlik sorununu, özellikle de Hint Müslümanlarının kimlik sorununu çözmek amacıyla geliştirilmiştir, işte bu nedenledir ki İslâm ekonomisi sağlam ekonomik temellere oturmamış, ekonomik başarıları sembolik mesajları yanında önemsiz kalmıştır. Beşinci bölüm, bu doktrinin ekonomik adalet kavramını bile açıklığa kavuşturamadığını, İslâmi ilkelere göre işleyen bir ekonominin bildiğimiz pazar ekonomilerinden daha adaletli olacağını kağıt üzerinde bile gösteremediğini ortaya koyacaktır.

İslâm ekonomisi doktrinini anlamaya ve sınamaya yönelik çalışmalarım doktora eğitimimi tamamladığım 1982 yılında başlar. Bu doktrinin mantığını ve metodolojisini soruşturan ilk makalem ise, 1983 yılında yayımlandı. Bunu takip eden on yıl boyunca bu sahadaki araştırmalarım giderek beni, kendilerini "İslâm iktisatçısı" olarak tanıtan pek çok düşünürün İslâm ya da Yakın Doğu ekonomi tarihini iyi bilmediğine, özellikle de Orta Çağ koşullarında iyi işlemiş olan İslâm kurumlarının daha sonra neden yozlaştıklarını ya da işlevlerini yitirdiklerini anlamadığına inandırdı.

Bu nedenle 1990'lı yılların ortalarında çalışmalarımı İslâm ekonomi tarihinin dinamiğini anlamaya yönlendirdim. Elinizdeki kitabın altıncı ve son bölümü, işte bu çabanın ilk ürünüdür. Amacı, İslâm dünyasının Batı'nın ekonomik gelişmesine neden ayak uyduramadığını açıklamaya yönelik bilimsel yapıtları sınıflandırmak, eleştirmek ve kapsamlı bir açıklamanın yanıtlaması gereken soruları ortaya koymaktır.

O ilk makalenin kaleme alındığı 1996 yılından bu yana hızlanan bir

tempoyla o sorularla uğraşmaktayım.

Hem İslâm dünyasının ekonomi tarihini hem de günümüzdeki İslâmcıların din adına geliştirmeye çalıştığı kurumları incelemekten bir şey öğrenmişsem, o da İslâm'a dayandığı söylenen çağdaş ekonomik yaklaşımlarla İslâm tarihinde görülen ekonomik yaklaşımlar arasında uçurumlar bulunduğudur. Bu bakımdan kitaba İslâm'ın Ekonomik Yüzleri başlığını uygun gördüm. Kaldı ki, çağımızdaki İslâmcı yorumlar arasında bile büyük tutarsızlıklar bulunmaktadır.

Kitaptaki altı bölümün ortak bir teması, İslâm'dan esinlenen ekonomik program ve uygulamaların yedinci yüzyıldan günümüze dek hep çeşitlilik gösterdiğidir. Bir başka ortak tema da, gerek geçmişteki ekonomik yaklaşımların gerekse günümüzdekilerin çelişkiler ve belirsizlikler içerdiğidir. ilerideki her bölümde herhangi bir ekonomik İslâmlaşma programının bile birkaç yüzü olabileceği örneklerle kanıtlanacaktır.

Kitaba giren makalelerin İngilizce orijinalleri hazırlanırken öğütleri, yorumları, eleştirileri ve teknik yardımlarıyla metnin olgunlaşmasına katkıda bulunanlara her bölümün başında şükran borcumu belirtiyorum. Burada, bu makalelerin çevirisini gerçekleştiren Yasemin Tezgiden'e teşekkürlerimi sunmak isterim. Hem çevirinin akıcılığını biraz olsun arttırmak hem de seçilen terimlerin tutarlılığını sağlamak için Tezgiden'in yaptığı çevirinin redaksiyonu tarafımdan yapıldı. Detaylarla uğraşmayı abarttığımı yüzüme vurmayarak revizyonlarımın bitmesini sabırla beklediği için Tezgiden'e ayrıca teşekkür ediyorum.

Latin alfabesiyle yazılan dillerdeki şahıs adları olduğu gibi yazılmış, diğer dillerdekiler ise, metnin içinde Türkçeleşmiş biçimleriyle verilmiştir. Buna karşın, aynı şahısların yapıtlarına atıfta bulunulduğunda o yapıtlardaki yazım esas alınmıştır. Örneğin, Pakistan'daki Cemaat-i İslâmi'nin kurucusu metinde "Mevdudi" olarak geçecek, Mevdudi'nin İngilizce'ye çevrilmiş yapıtları ise, kaynakçaya "Mawdudi" olarak girecektir. Kaynaklardaki yazımları bozmamaktaki amaç, onları bulup okumaya çalışmak isteyen okurlara kolaylık sağlamaktır.

Timur Kuran

Los Angeles, Kasım 2001

İSLAMİ KÖKTENCİLİĞİN EKONOMİK ETKİLERİ{*}

İslâm ekonomisi

1979 yılında Pakistan, ekonomisine İslâmi bir görünüm vermek için temel adımlar attı. Kur'an'ın faizi yasakladığı gerekçesiyle bankaların geleneksel tasarruf hesabına faizsiz bir alternatif sunmasını ve beş yıl içinde faizi bütün işlemlerinden kaldırmasını zorunlu tuttu. Hedefe henüz ulaşılamamış olmasına rağmen, faiz getiren tasarruf hesabı artık Pakistan'da yasaktır. 1979 programının bir başka özelliği ise, İslâm'a göre servet ve gelirden alınması gereken ve o zamana kadar gönüllü olarak toplanan zekâtın, yasal bir yükümlülük haline getirilmesiydi. Bugün Pakistan hükümeti, banka hesaplarıyla tarım gelirleri dahil olmak üzere birkaç değişik kaynaktan zekât toplamaktadır. Her yıl binlerce yerel komite, toplanan kaynakları belirlenen gruplara dağıtıyor.[1]

Pakistan, ekonomisini, İslâmi olduğu iddia edilen bir kılıfa sokmaya çalışan tek ülke değildir. Malezya, Suudi Arabistan ve Sudan'da da toplumun kimi kesimleri zekât vermeye zorlanmaktadır. Nüfusun büyük çoğunluğu Müslüman olan diğer bazı ülkelerde de zekât sisteminin devlet denetimi altına alınması planlanmaktadır.Özellikle bankacılıkta İslamcılığın etkisi büyüktür. Pek çok Kuzey Afrika, Ortadoğu ve Güney Asya ülkesinde kendilerine İslâmi, süsü veren bankalar bulunmaktadır.Kimi ülkelerde ticari mevduatların yüzde 10'undan fazlası İslâm bankalarında toplanmıştır.[2] Önde gelen İslâm bankaları, Müslümanların küçük bir azınlık oluşturduğu ülkelerde de varlık gösteriyorlar. Yeni Zelanda'da bir "İslâmi Finans Şirketi" ve California'nın Pasadena kentinde de bir "Al Baraka Bankası" faaliyettedir.

Bu gelişmeler düşünsel bir boşlukta oluşmuyor. İslâm ekonomisi diye bilinen ve hızla genişleyen bir yazın, süregiden reformları yönlendirerek bunlara dini gerekçeler bulmaya çalışıyor.[3] İslâm ekonomisi yazınında savunulan kuralların bir bölümü ekonomi mantığına, bir bölümü de Kur'an'a ve Hz. Muhammed'in ve yakın çevresinin söz ve davranışlarından oluşan Sünnet'e dayanıyor. İslâm ekonomisini geliştirme görevini üstlenmiş olan birçok araştırma merkezi kurulmuştur. Kral Abdülaziz Üniversitesi'ndeki Uluslararası İslâm Ekonomisi Araştırma Merkezi, Leicester'dakı Uluslararası İslâm Ekonomisi Kurumu ve Kuala Lumpur'daki Uluslararası İslâm Üniversitesi Ekonomi Külliyesi gibi kimi araştırma kuruluşları, bu ekonomi ekolünün katkılarını içeren dergiler yayınlıyorlar. Ayrıca Karaşi'de üç ayda bir

yayınlanan Journal of İslamic Banking and Finance gibi uzmanlık dallarına yönelik birkaç süreli dergi çıkmaktadır.

Kendilerini "İslâm iktisatçısı" olarak niteleyen bu ekolün savunucuları, ilgilendikleri konuların zekât ve faizsiz bankacılığın çok ötesine gittiğini vurguluyorlar. Onlara göre bu yazın, her türlü ekonomik etkinliği kapsayan, çok geniş bir program sunmayı amaçlıyor. Dolayısıyla, Uluslararası İslâm Ekonomisi Araştırma Merkezi tarafından yayımlanan araştırılacak konular listesinin, tüketici davranışı, piyasa yapısı, merkezi planlama, endüstriyel ilişkiler, uluslararası ticaret ve ekonomik kalkınma dahil olmak üzere Amerikan Ekonomi Kurumu'nun tanıdığı bütün temel araştırma kategorilerini içermesine şaşırmamak gerekir.[4] Kimi İslâm iktisatçıları, bu alanların pek çoğuna henüz önemli katkılarda bulunamamış olduklarını itiraf etmektedir. Ama çoğu, İslâm'ın temel kaynaklarında her tür ekonomik soruna açık ve belirleyici çözümler bulunabileceği konusunda fikir birliği içindedir. Bu çözümleri bulmak için, Kur'an'a ve yedinci yüzyılda yaşamış olan Müslümanların bilgeliğine dönmemizi, modern araç ve kavramlara ise ancak gerektiğinde başvurmamızı öneriyorlar.

Köktenci bir öğreti olarak İslâm ekonomisi

İslâm'ın temel kaynakları, çeşitli ekonomik kurallar içermekte, ilk dönem İslâm tarihinde de ekonomik davranışlara ve kurumlara ilişkin bir dizi ders bulunmaktadır. Ancak, tamamen İslâmi ilkelere dayanan bir ekonomi disiplini oluşturma düşüncesi cok yenidir. Ortaçağ Müslümanlarının büyük bilginleri, İslâmi metinlerin düşünsel sınırlarının çok ötesine geçmişler, özgürce düşünmüşlerdir. Ne var ki onların ortaya çıkardığı eserlerin hiçbiri, Ibni Haldun'un(1332-1406) ünlü Mukaddime'si bile, bağımsız bir ekonomi disiplini doğurmamıştır.[5] İslâm ekonomisi kavramı, İslâm'ı "tam bir yaşam biçimine" dönüştürmeye çalışan Pakistanlı düşünür Seyyid Ebu'l-A'la Mevdudi'nin (1903-79) eserlerine dayanmaktadır. Mevdudi birçok kitabında İslâm'ın yalnızca bir takım ibadetlerden oluşmadığını yazar. Ona göre İslâm, eğitim, tıp, sanat, hukuk, politika ve ekonomi dahil olmak üzere insanoğlunun her türlü tecrübesini kapsar.

Mevdudi, bu savını desteklemek için aralarında İslâm ekonomisinin de bulunduğu çeşitli İslâmi disiplinlerin kurulmasına öncülük etmiştir.[6] Mısırlı Seyyid Kutb (1906-66) ve Iraklı Muhammad Bekir Sadr 1931-80) gibi İslâm ekonomisi yazınının biçimlenmesine katılmış başka düşünürler de olmuştur.[7]

Ancak bu öncü düşünürlerin öğretileri arasında önemli farklar vardır. Mevdudi, piyasa etkinliklerinin İslâm'ın temel kaynaklarındaki davranış normlarına göre kısıtlanması gerektiğini vurgulamakla birlikte piyasa mekanizmasına olumlu bakar. Piyasaya kuşkuyla bakan Kutb ve Sadr ise, normlara bağlı öz denetimin devlet denetimiyle desteklenmesi gerektiğini savunurlar. Kutb ve Sadr, ekonomik eşitsizliğe karşı daha az hoşgörülü olmalarıyla ötekilerden ayrılırlar. İslâm ekonomisinin öncüleri arasındaki bu gibi ayrılıklar, izleyicilerinin devlet, piyasa ve mülkiyet haklarına ilişkin çok çeşitli görüşler içeren yazılarına da yansır. Ancak bu ayrılıklar keskin bölünmeler yaratmamış, alt-ekoller oluşmamıştır. İslâm ekonomisindeki ayrılıklar, örneğin neoklasik ekonomiyle Marksist ekonomi arasındaki ayrılıklar kadar keskin değildir. Mevdudi'nin izleyicileri, Kutb'un ve Sadr'ın eserlerine de saygı duyarlar. Dahası, önemli konulardaki görüşleri yalnız Mevdudi'nin değil, bu diğer öncülerin de izlerini taşır.

Kendi içindeki fikir ayrılıkları ne olursa olsun, İslâm ekonomisi, varlığını kanıtlamak için dışarıya karşı birlik içinde olduğu imajını vermektedir. Bu yazma giren hemen hemen her metin, zamanımızın egemen ekonomi sistemlerini, yaşanan eşitsizlik, verimsizlik ve ahlâki bunalımlardan sorumlu tutmaktadır. Kapitalist bir sistemde faiz, duyarsızlığı ve sömürüyü körüklerken, sosyalist bir sistemde ticarete getirilen kısıtlamalar, zorbalığa ve korkunç bir dengesizliğe sebep olmaktadır.[8] İslâm'ın temel kaynakları, faizi yasaklayıp ticareti serbest bıraktıkları için İslâmi esaslara uygun bir ekonomi, bu iki sistemin kusurlarından arınmış olacak, erdemlerini kendinde toplayacaktır. Bu iddiayı desteklemek için İslâm 'ın Altın Çağı'na, yani Hz. Muhammed'in dönemiyle ilk dört halife dönemine (M.S. 622-61) göndermeler yapılır.[9] Altın Çağ boyunca, İslâmi ekonomik davranış kurallarına büyük ölçüde uyulduğu, kardeşçe işbirliği ortamının hüküm sürdüğü, herkes "aynı yasalara tâbi olduğu" ve "aynı yükümlülükleri taşıdığı" için adaletsizliklerin en aza indirilmiş olduğu, kaynakların etkili bir bi çimde dağıtıldığı, yaşam standardının hızla yükseldiği iddia edilir.[10] Bu inanışa göre, Altın Çağ'dan sonra Müslümanların İslâmi kurallara bağlılığı zayıflamış, bu nedenle de İslâm'ın küresel ekonomik konumu gerilemeye başlamıştır.

Demek ki ekonominin İslâmi ilkelere göre yeniden vapılandırılması yönündeki kampanya, iki iddiaya dayanıyor. Birincisi, mevcut sistemlerin başarısız olduğu iddiasıdır. İkinciyse İslâm'ın daha ilk döneminde İslâmi sistemin, alternatiflerine karşı rakipsiz üstünlüğünü kanıtlamış olduğu iddiasıdır.

İkinci iddiayı ele alırsak, modern standartlara göre Arap yarımadasının yedinci yüzyıldaki ekonomisinin çok ilkel olduğunu belirtmemiz gerekir. O dönemde üretilen mal sayısı çok azdı ve üretim teknolojisi çok basitti. Modern ekonomilerde görülen, hava ve su kirliliği gibi sorunlar yoktu. İş bölümü daha başlangıç aşamasındaydı. İslâmi metinlerde, özellikle de Sünnet'te bulunan belirli ekonomik kurallar, işte bu koşullarda ortaya çıkan sorunlara çözüm getirmeye yönelikti. Kimi çözümlerin sonsuza dek geçerlilik taşıyacağı düşünülüyor, pek çoğuysa değişebilir olarak algılanıyordu.Dolayısıyla birçok kural ve düzenleme, koşullar değiştikçe açıkça revizyona uğruyordu. Örneğin, zekâtın kapsamı ve oranları, Altın Çağ boyunca çeşitli değişiklikler geçirmiştir"

Tarihi kaynaklar, Altın Çağ'a atfedilen kimi erdemlerin de abartıldığını gösteriyor. Kardeşliğin, İslâm'ın ilk döneminde doruğa çıktığı iddiası, o yıllarda büyük anlaşmazlıklar olduğu ve şiddetin ülke yönetiminde önemli bir yer tuttuğu gerçekleriyle çelişmektedir. İlk dört halifeden üçünün Müslümanlarca katledilmiş olması bu açıdan çok anlamlıdır. Altın Çağ'da kapitalizm ve sosyalizmdekilere benzer yolsuzluklar da görülüyordu. Devlet memurları, halifeler de dahil olmak üzere, sık sık akrabalarını kayırmakla ve yanlış hüküm vermekle suçlanıyordu.[11] Bir süre boyunca zekât vermenin zorunlu tutulduğu ve toplanan kaynakların büyük bir bölümünün toplumun mağdur kesimlerine aktarıldığı doğrudur.Ancak bu dağıtım sisteminin eşitsizliği ne dereceye kadar önlediği konusunda güvenilir bilgiye sahip değiliz.

Bütün bunlara rağmen, İslâm ekonomisi yazını, Şeriat'ın 1400 yıl önce dünyanın küçük bir bölgesinde uygulandığı biçimde günümüzde bile uygulanması gerektiğini savunuyor.İslâm iktisatçıları, bu çağrılariyla günümüzdeki birçok sorunun geçmişte görülmediği gerçeğini inkâr ediyorlar. Aynca, bir zamanlar topluma yarar sağlamış olan kurumların artık işlevlerini yitirmiş olabileceğini, bunların topluma zarar verebileceğini göz ardı ediyorlar. Bu yazına giren birçok yapıt, İslâm ekonomisi kurma çabalarının, çok eski bir ekonomiyi inceleyerek yeniden canlandırmaya dayandığı izlenimi veriyor.

Öte yandan, söz konusu yazın İslâm dünyasının dışında gelişmiş olanlar da dahil olmak üzere pek çok modern kavram ve yöntemden yararlanmaktadır. Dahası, bu yazının amaçları arasında büyüme, istihdam yaratımı ve verimlilik gibi modern hedefler bulunmaktadır.[12] Öyleyse bu disiplinin, yedinci yüzyıl Arabistan ekonomisine gösterdiği büyük ilgiyi, yalnızca çok eski bir dönemin sorunlarını çözmeye yönelik skolastik bir arayış olarak nitelendirmek, her ne

kadar kimi yazılar için bu geçerli olsa da, yanlış olacaktır. İslâm ekonomisi, antik dönemin çözümlerini günümüzün sorunlarına uygulamakta, eski çözümlerin bulunmadığı durumlarda ise savunduğu reformları Kur'ar'a dayandırmaya çalışmaktadır.Buna bağlı olarak, İslâm ekonomisi yedinci yüzyıl Arap ekonomik düzeninin yalnızca kimi özelliklerine ilgi gösteriyor. Faiz yasağını İslâmi reformun olmazsa olmaz koşulu sayan İslâm iktisatçıları, borç alıp vermek konusundaki tutumlarını Kur'an ayetlerine dayandırır. Ancak, bu İslâm iktisatçıları, çevreyi temel bir tartışma konusu yapmaktan kaçındıkları için Altın Çağ'ın çevre kirliliğine karşı yararlı öneriler sunup sunmadığını incelemeye pek kalkışmıyorlar.

Öyleyse İslâm ekonomisi günümüzde yaşanan sıkıntılara bir tepki olduğu kadar, çok eski bir toplumsal düzenin sadelik, uyum ve zenginliğine nostaljik bir kaçıştır. İslâm ekonomisi, birçok savunucusunun yazdıklarının tersine, uygulamalarında yedinci yüzyıl Arap ekonomisinin bütününü canlandırmaya çalışmamakta, yalnızca belirli yönleriyle ilgilenmektedir. Uygulamada günümüzün ekonomik gerçeklerini bir dereceye kadar kabul ettikleri ortadadır.

İslâm ekonomisi "köktenci bir öğreti" olarak sınıflandırılıyorsa, bunun gerekçesi, iddialarını İslâm'ın geleneksel kaynaklarındaki sabit ilkelere dayandırmakta oluşudur. Uygulamada esneklik göstermesi bu durumu değiştirmez. "Köktenci" olarak nitelenen bütün öğretiler, sarsılmaz temellere dayandıklarnı iddia etmekte, uygulamalarmdaysa bu temellerin çürük olduğu görülmektedir. Dahası, bu öğretiler, geçerli bilgi ve iyi karar verme yetisinin kendi tekellerinde olduğunu iddia etselerse de, dış etkilere çok duyarlıdırlar.[13]

Bütün öteki ekonomik geleneklerden üstün olduğu iddiasında olan İslâm ekonomisi, iki ayrı çevreden sert eleştiriler almıştır. Kimi akademisyenler (ki bu kitabın yazarı bunlara dahildir) bu yazının ampirik ve mantıksal kusurlarına dikkat çekmiş, önerilen kurumların işlemeyeceğini ya da verimsizliğe mahkûm olduğunu savunmuşlardır.[14] Diğer bazı akademisyenler ise (özellikle de Seyyed Vali Reza Nasr) İslâm ekonomisinin, kendisini, kendi prensipleri ışığında anlaşılacak bir inanç ya da bir felsefe yerine yerleşik bilimsel standartlara uygun bir pozitif bilim olarak tanıttığını, bu yolla da eleştirilere davet çıkardığını gözlemlemişlerdir. Nasr'a göre İslâm ekonomisi, faydacı (utilitarian) sosyalbilimle yarışmaya kalkmış olup değerini, Batı ölçülerine göre Batı'daki materyalist ekonomik geleneklere üstünlük sağlayarak kanıtlamaya çalışmaktadır. Ona kalırsa, İslâm ekonomisinin temel amacı, insanların maddi amaçlarını ruhsal arzularına uyduran bir dünya görüşü yaratmak olmalıdır. Dolayısıyla, faydacı olmayan amaçlar güttüğünü saklamaya çalışmamalı,

faydacılıktan ayrıldığı noktaları çekinmeden ortaya koymalıdır. Tüm enerjisini kendi programının uygulanmasına harcadığı takdirde, önünde sonunda kendi standartlarına göre üstün olduğu ortaya çıkacaktır.[15]

Demek ki Nasr, İslâm ekonomisinin, Batı kökenli önceliklere itibar etmeyerek kendi kabuğuna çekilmesini öneriyor. İslâm ekonomisinin kendi özelliklerini geliştirmesine yönelik bu çağının altında yatan mantık, Mevdudi'yi bu disiplini kurmaya gûdüleyen etmenle uyuşmaktadır. Mevdudi'yi, aralarında İslâm ekonomisi de bulunan birkaç otonom İslâmi disiplin kurmaya iten etmen, İslâm'ı "dış politik ve düşünsel akımlara" karşı koruma isteğiydi. Amacı, Batı'nın rehberliğine başvurmanın adet haline geldiği alanlarda İslâm'a yeniden itibar kazandırmaktı. Bu yoldan Müslüman toplumların özgüven kazanacaklarını, Batı'nın ekonomik ve askeri yükselişinden önceki dönemde olduğu gibi, herkesle rekabet edebilecek duruma geleceklerini düşünüyordu.[16] Mevdudi'ye göre, İslâm ekonomisinin en önemli işlevi İslâm'a güç kazandırılması olacak, ekonomik reform işlevi ikinci planda kalacaktı. Mevdudi gibi İslâm ekonomisinin pek çok savunucusu, bu disiplini daha büyük emellere hizmet eden bir araç olarak görmüşlerdir. Örneğin, Ayetullah Humeyni, İran devriminin ekonomik nedenlerle yapılmadığını defalarca belirtmiş, bir konuşmasında karpuz bolluğu yaratılmasının amaçlanmadığını vurgulamıştır.[17] Ona göre, lideri olduğu devrimin kaynakları, kültürel kimlik, toplumsal uyum ve ahlâki rehberlik konusunda İslâm'ın otoritesine karşı oluşan tehditlerdi; dolayısıyla da bu devrimi, ekonomik sonuçlarıyla değerlendirmek yanlış olurdu. Humeyni'nin, yoksulluğa ve sömürüye kaşı söylevler verdiği ve faizin kaldırılmasını amaçlayan ekonomik reformlara destek verdiği akla gelebilir. Ancak onun için ekonomik amaçlar, İslâm'ın kişisel ve kamusal hayatta oynadığı rolün güçlendirilmesi gibi genel bir hedefin, hatta alkol tüketiminin ortadan kaldırılması ve kadınların iffetinin korunması gibi amaçlar yanında ikinci planda kalmıştır.

Humeyni'nin kurmayları arasında büyük ekonomik kaygılar taşıyan eylemciler olduğu gibi İslâm ekonomisinin yorumcuları, uygulayıcıları ve sempatizanları arasında da bu disiplinin ekonomik amaçlarını gerçekleştirmek isteyenler vardır. Pek çok kişi, İslâm ekonomisini sömürüye karşı bir panzehir olarak görmekte, onun bir refah kaynağı olmasını beklemektedir. Kimileriyse İslâm ekonomisinin bugüne kadar çözülemeyen ekonomik sorunları çözeceğine inanmaktadır. Onlara göre, İslâm ekonomisinin varlık nedeni, materyalist ölçülere göre tanımlanan ekonomik performansın yükseltilmesidir.

Ancak İslâm ekonomisinin, meşrulaşma ve iktidar aracı olduğu ve böyle algılandığı unutulmamalıdır. İslâm ekonomisi, topluma hem uyum, hem büyüme, hem de adalet getireceği görüşünü yayarak İslâmi politik düzen kavramına çekicilik kazandırmakta, ayrıca tüm Müslümanların dini ilkelerinden ödün vermeksizin kıtalar arası ticaret yapabilecekleri İslâmi bir birlik kurulması düşüncesini güçlendirmektedir.[18]

İslâm ekonomisinin yarattığı iki temel kurum, zekât ve İslâm bankacılığı köktenciliğe kaynak sağlamaktadır. İslâm bankaları, kârlarının bir bölümünü dini eğitime, yayıncılığa, ilişki âğları geliştirilmesine ve köktenciliği körükleyen öteki etkinliklere yatırıyor. Benzer biçimde, zekât ödemenin zorunlu olduğu ülkelerde, toplanan kaynakların önemli bir bölümü köktenciliği yaymayı hedefleyen dini okullara aktarılıyor. İslâmi kurumlar, köktencilerin toplumsal konumlarının yükseltilmesine de destek vermektedir. Örneğin, Türkiye'deki İslâm bankaları, kültürleri iş dünyasına uymayan görece dindar gençlere kariver fırsatı sunuyor.[19] Öyleyse İslâm ekonomisinin bir başka çekici yanı, köktenciliğin etkisini arttırmak için sunduğu ekonomik temelde aranmalıdır.

İslâm ekonomisine destek veren herkesin gerçek bir köktenci olduğu söylenemez. İslâm ekonomisinin gerek prensipleri gerekse uygulamaları, İslâmcılığa ya da İslâm ekonomisine bağlı olmayan aydınlar, politikacılar ve diğer bireylerden destek almaktadır. Bu kişilerin tercih çarpıtmasına başvurmalarının nedeni, İslâm ekonomisinin temel İslâmi değerlerle özdeşleştirilmiş olmasından kaynaklarıyor. Bu özdeşleştirme yüzünden kimi ülkelerde onaylanmak ve rahat bırakılmak isteyen kişiler, İslâm ekonomisinin amaçlarını destekler görünmek zorundadır. Örneğin Pakistan'da İslâm bankacılığını onaylamayan politikacıların başarı şansı azdır. Dolayısıyla da İslâm bankacılığı bu ülkedeki belli başlı bütün siyasi partilerin programlarında yer alır.[20] Ancak, Pakistan'ın siyasi dünyasını iyi bilen gözlemcilere göre İslâm ekonomisinden yarar gelmeyeceğine inanan pek çok politikacı vardır. Gerçekten de kamu önünde İslâm ekonomisinin amaçlarını desteklediği görüntüsü çizen politikacılar, iktidara geldiklerinde İslâm ekonomisini uygulamaya koyacak önemli girişimlerde bulunmuyorlar.[21]

Bütün bunlar İslâm ekonomisinin aldığı desteğin, yalnızca geçmişteki ve günümüzdeki uygulamaların gerçek ya da varsayılan başarılarına bağlı olmadığını gösteriyor. Kuramsal yazılardan İslâm ekonomisinin çekiciliğini anlamak mümkün olmasa da, bunun çeşitli nedenleri olduğu açıktır.Kimi köktenciler için İslâm ekonomisinin değeri özellikle İslâmi karakterinde

yatmakta, kimileri içinse içerdiği *ekonomi* öne çıkmaktadır. Diğer bir grup açısından da İslâm ekonomisi, İslâmi köktenciliğin politik gündemini uygulamaya koymak için bir araçtır. Kötü Müslüman olarak damgalanma korkusuyla İslâm ekonomisine destek veren kişiler de ayrı bir grup oluştururlar.

İslâm ekonomisinin uygulamadaki başarılarını incelerken bu düşünce ekolüne çekicilik kazandıran etkenlerin çeşitliliğini göz önünde bulundurmak gerekir. Makalenin bundan sonraki bölümünde İslâm ekonomisinin söylemiyle uygulaması arasında büyük uyuşmazlıklar olduğu gösterilecektir.Özetle İslâm bankacılığının ekonomik devrim yaratmadığını, bu güne kadar hiçbir zorunlu zekât programının eşitsizligi önemli ölçüde azaltmadığını ve ekonomik ahlâk üzerinde ısrarla durulmasının gündelik ekonomik hayatı pek etkilemediğini kanıtlayacağız, değerlendirmelerimizden, İslâm ekonomisinin kendi ölçütlerine göre bile başarısız oldugu sonucu çıkacaktır. İslâm ekonomisinin yol açtığı ekonomik değişimlerin, başarısının tek ölçüsü olmadığını burada tekrar belirtmekte yarar var. Kimi köktencilere göre, İslâm ekonomisinin köktenciliğin bütününe yaptığı katkılar, özellikle de makalemizde ele alınmayan politik ve kültürel sopuçları, burada betimlenen etkilerden çok daha fazla önem taşırlar.

Bankacılık ve finans

İslâm bankacılığı

Bir sanayiciye yüzde 5 faizle bir yıllığına 100 lira borç verdiğimizi düşünelim. Yılın sonunda 105 lira alacağımız, dolayısıyla da 5 lira kazanacağımız önceden bellidir. Bize borçlanan sanayicinin kazancı ise, işinin başarısına bağlı olacaktır. Eğer geliri 105 lirayı geçerse kâr edecek, geçmezse zarar edecektir. Öyleyse faizle alınan borçlarda zarar etme riski tamamen borçlu tarafın üzerindedir. İslâm'ın yaygın bir yorumuna göre, faiz yasağının gerekçesi bu durumun haksızlığa neden olmasıdır.

İslâm ekonomisi yazını, faizden neden kaçınılması gerektiğine ilişkin ek nedenlerle doludur. Bir İslâm iktisatçısı şöyle yazar: “Faiz, insanlarda para düşkünlüğü ve zengin olma arzusu yaratır. Dahası, insanları bencilleştirir, cimrileştirir, dar görüşlü ve taş kalpli yapar.”[22] Faizin başka bir olumsuz yanı ise, "yoksullardan zenginlere kaynak aktararak gelir dağılımını bozmasıdır."[23] Faiz, ayrıca, insanların enerjilerini üretken girişimlere harcamalarını

engellediği için de eleştirilir.[24]

İslâm bankacılığının amacı, insanların faizle uğraşmak zorunda kalmadan borç alıp vermesini sağlayarak böylesi verimsizlik, ahlâksızlık ve adaletsizlikleri önlemektir. Bir İslâm bankası prensip olarak iki çeşit mevduat kabul eder; risksiz olmakla birlikte kazanç sağlamayan iş mevduatı ve değişken kazanç sağlayan ama sermaye kaybı riski de taşıyan yatırım mevduatı. Geleneksel bankaların sunduğu, getirisi önceden belirlenmiş sigortalı tasarruf hesapları ise İslâm bankacılığında görülmez. İslâm bankalarının kredi işlemleri de aynı risk paylaşımı ilkesine dayanır. Bir İslâm bankası herhangi bir şirkete kredi verdiğinde, hem bu kredinin sağlayacağı kârı hem de ortaya çıkabilecek zararı paylaşmayı kabul eder.

Gerek İslâm bankaları gerekse müşterileri, sermayelerinden kâr etmek isterlerse doğabilecek zarara ortak olmak zorunda olduklarından, İslâm ekonomisi kâr-zarar ortaklığı mekanizmasına çok büyük önem atfeder. İslâm'ın ilk dönemlerinde kullanılmış olan ve klasik İsIâm hukukunda yeri olan iki kâr-zarar ortaklığı tekniği özellikle ilgi çekmiştir, ki bunlar *mudârebe* ve *muşâraka*'dır. Mudârebede bir yatırımcı ya da bir yatırımcı grubu sermayesini bir girişimciye emanet eder; girişimci bu sermayeyi üretimde ya da ticarette kullanır; sonuç olarak da elde kalan paranın önceden belirlenen bir bölümü yatırımcılara, kalan bölümü de, harcadığı emek karşılığında girişimciye kalır. Sermayenin batması durumunda, yatırımcılar bu zararı üstlenirken girişimcinin emeği karşılıksız kalmış olur. Muşârakada ise, girişimcinin kendisi de yürüttüğü işin sermayesine katkıda bulunur, böylece de sermaye kaybetme riskine ortak olur. Öyleyse iki mekanizma arasındaki temel fark girişimcinin muşârakada kendi sermayesini riske sokması, mudârebedeyse sermayeye katkıda bulunmamasıdır.

Gerek mudârebe gerekse muşâraka gelişmiş ekonomilerdeki risk sermayesi (*venture capital*) sektörlerinin kullandığı finans tekniklerine benzetilmektedir.[25] Bir risk sermayecisini geleneksel bir bankadan ayıran üç nokta vardır. Her şeyden önce, banka, kredi başvurularını başvuru sahiplerinin finansal gücüne göre değerlendirirken, risk sermayecisi önerilen projelerin kârlılığına önem verir. Dolayısıyla maddi teminatı olmayan ama kâr getirme olasılığı yüksek bir projenin sahibi, geleneksel bir bankadan kredi alamasa da risk sermayesi almayı başarabilir. İkincisi, geleneksel banka verdiği kredilerden faiz kazanırken risk sermayecisi kâr payı alır. Üçüncüsü, risk sermayecisi, geleneksel bir bankadan farklı olarak, finansmanına katıldığı projelerin başarıya ulaşmasına gerektiğinde uzmanlık servisleri sağlayarak katkıda

bulunur. İkinci ve üçüncü farklılıkların birbirleriyle bağlantılı olduğu açıktır.Risk sermayecisi, projenin yürütülmesiyle yakından ilgiliyse bunun nedeni, kâr edilmesi durumunda daha fazla para kazanacak olmasıdır.

Gelişmiş ekonomilerde risk sermayesi sektörü pek çok yeni girişimin, son zamanlardaysa ileri teknoloji sektörünün gelişmesini sağlamıştır. İslâm bankacılığının savunucularına göre, bu tür bankacılık, Müslüman ülkelerin ekonomik kalkınmasına eş derecede önemli bir katkıda bulunabilir. Bu iddiayı destekleyen mantık basittir. Kredi kararlarını proje kârlılığına dayandıran bir bankacılık sistemi, başarı olasılığı yüksek ama uzun vadeli projeleri geri çevirmez, hiçbir girişimciye de yeterli deneyimi olmadığı gerekçesiyle sırtını dönmez. Öyleyse bir İslâm bankası yalnızca güvenilirliğini kanıtlamış girişimcilerle çalışan bankalara göre daha verimli bir biçimde kredi dağıtacaktır. Dolayısıyla da kalkınmayı hızlandıracak, herkes memnun kalacaktır. Girişimcilerin finansman sağlaması kolaylaşacak, banka sahipleri kaynak sağladıkları projelerden kâr payı alacak, tasarrufçular da yatırım hesaplarından daha fazla para kazanacaklardır.

Çeşitli ticari hizmetler sunan ilk İslâm bankası 1975'de Dubai'de açılmış olup, bugün yaklaşık elli ülkede İslâm bankası bulunmaktadır.[26] Bu bankaların pek çoğu, mal varlıklarının dağılımını titizlikle gizlemektedir. Ancak bilgi sahibi olan gözlemciler, ne mudârebenin ne de muşârakanın hiçbir zaman İslâm bankalarının yatırım portföylerinde önemli bir pay oIuşturmadığı konusunda görüş birliği içindedir.İran Merkez Bankası kayıtlarına göre, 1986 yılında İran bankalarının mal varlıklarının yüzde 38'i mudârebe ve muşârakadan oluşuyordu.[27] Bundan iki yıl önce, Pakistan'daki kamu bankalarının sözde İslâmlaştırılması bitmek üzereyken, resmi raporlara göre, ülkedeki banka mal varlığının yalnızca yüzde 14'ü mudârebe ya da muşâraka'dan oluşuyordu.[28] Dahası, mudârebe ya da muşâraka olarak nitelenen sözleşmelerin pek çoğu kamufle edilmiş faiz içermekteydi. Bankalar kâr-zarar ortaklığı esasını ihlâl etmekte, verdikleri kredilerin getirisini önceden saptamakta ve "fazla" kâr elde ettikleri durumlarda fazlalıkları girişimcilere geri vermeyi kabul etmekteydi.[29] Pakistan'ın finans çevrelerinde yasal mudârebe ve muşâraka payının hiçbir zaman yüzde 2 ya da 3'ün üzerine çıkmadığı, üstelik hemen yüzde l'in altına düştüğü çok yaygın bir görüştür. Pakistan ve İran'dan farklı olarak bankacılık sistemine büyük ölçüde geleneksel bankaların hakim olduğu Türkiye'de ise, kâr-zarar ortaklığı pek tutulmamıştır. Bu ülkenin İslâmi "özel finans kurumları", kaynaklarının en çok yüzde 8'ini mudârebe ya da muşarakaya yatırıyorlar.[30]

İslâm bankalarının en fazla kullandığı finans biçimi *murabahadır*.[31] Bir murabaha sözleşmesinde bir üretici ya da tüccar, İslâm bankasına, almak istediği malların bir listesini sunar. Basit bir örnek geliştirmek için bir ton çelik almak istediğini varsayalım. Banka çeliği satın alır, bu hizmetin karşılığında malın fiyatını yükseltir ve çeliğin mülkiyetini müşteriye devreder. Müşteri, bankaya olan borcunu sözleşmenin belirlediği bir tarihe kadar ödemek zorundadır. Bu işlemi İslâmi açıdan meşru kılan etmen bankanın çeliğin mülkiyetini belli bir süre için üzerine alarak riske girmesidir.Nitekim çelik bankanın mûlkiyetindeyken çalınırsa zarara girecek olan taraf, müşteri değil bankadır. Ancak söz konusu riskin son derece küçük olması mümkündür, çünkü bankanın mülkiyet süresi hiçbir biçimde kısıtlanmamıştır. İslâm bankacılığının kurallarına göre çeliğin bir milisaniye Bile bankanın mülkiyetinde olması işlemi meşrulaştırmak için yeterlidir. Ancak ekonomik açıdan bakıldığında, bankanın mülkiyet sûresinin ölçülemeyecek kadar kısa olması, âna hatlarını çizdiğimiz bu murâbaha sözleşmesini faize dayalı bir kredi anlaşmasına benzetecektir. Banka kayda değer bir risk taşımayacak, müşteri de bankanın parasını kullandığı zamana bağlı olarak bir ücret ödeyecektir. Aradaki tek fark, müşterinin yaptığı ödemenin, bir durumda "hizmet harcı" ya da "komisyon" olarak adlandırılırken, diğerinde "faiz" olarak nitelendirilmesidir.

İslâm bankalarının murâbaha uygulamalarında mülkiyet sürelerini çok kısa tuttukları görülmektedir. Demek ki, kuruluş amaçlarının faizi ortadan kaldırmak olduğunu her fırsatta tekrarlayan bu bankalar, faize dayalı finans yapmaktan kaçınmıyorlar. İslâm bankacılığının savunucuları, murâbaha uygulamalarında kullanılan paranın geç ödenmesi durumunda, faize dayalı finans uygulamalarındaki gibi ceza uygulanmadığına dikkat çekeceklerdir.İlke olarak bu doğrudur. Ne var ki İslâm bankaları, ödeme süresini geçiren müşterilerine ek masraf yüklemek için dâhice bir yöntem bulmuşlardır. Müşteriden geç ödeme için önceden para alınmakta, ödemesini zamanında yaparsa kesilen ek ücret geri ödenmektedir.[32] Dolayısıyla murâbaha, uygulamada, Ba-tı'daki finans şirketlerinin faize dayalı mail uygulamalarından yalnızca görünüşte ayrılır. Pakistan'da bankacıların müşterilerine sürekli olarak murabahayla faize dayalı kredi işlemleri arasında fark olmadığını söylemeleri hiç de şaşırtıcı gelmemelidir.[33] Geçmişte de murâbahayla faizin eş tutulduğu durumlar olmuştur. Örneğin, faiz oranını yüzde 9 olarak saptayan 1887 tarihli bir Osmanlı yönetmeliği “Murabaha Nizamnamesi" olarak bilinir.[34]

Murâbahadan sonra en yaygın finans uygulaması, kimi ülkelerde *icare*

olarak bilinen finansal kiralamadır. Bir finansal kiralama uygulamasında banka, bir malı, örneğin bir kamyonu, müşterisine belirli bir süre için hem malın maliyetini hem de paranın zaman değerini yansıtan bir fiyata kiralar. Kiracıya, kamyonu satın alma opsiyonu verilmesi mümkündür. Finansal kiralamanın, kuramsal olarak risk paylaşımı şartına uyduğu açıktır, çünkü en azından bir süre kiralanan malın mülkiyeti bankanın üzerindedir. Kira döneminde kamyon hasar görürse zarara girecek olan bankadır.[35] Ancak gözlemlenen uygulamalarda banka, kiracıyı maddi teminat yatırmaya ve malı sigortalatmaya zorlamakta, böylece de riskini başkasına devretmektedir.[36] Öyleyse ekonomik açıdan bakıldığında, İslâm bankalarının finansal kiralama uygulamaları, Müslüman ülkeler de dahil olmak üzere bütün dünyada çoktandır hizmet veren, faizle çalışan kiralama şirketlerinin uygulamalarından farklı değildir.

Murâbaha ve finansal kiralama, ticaret ve mal finansmanına uygun olmakla birlikte döner sermaye sağlamaya yaramamaktadır. Günlük işlemlerine finansman elde etmeye çabalayan yeni bir şirket, murâbaha ve finansal kiralamada uzmanlaşmış bir İslâm bankasından yardım alamaz.Bu mekanizmalar nakit akışı sorunu olan bir şıirkete de hiçbir yarar getirmez, çünkü ödenmemiş faturaların altından kalkmaya çalışan bir şirketm gerek duyduğu şey mal değil paradır.DoIayısıyla İslâmi bankacilik sektörünün sınırlı sayıda mali hizmet sunan bir geleneksel banka sektörünün yerine geçmesi beklenmemelidir.

İslâm bankalarının yaptıkları yatırımların sektörel dağılımı geleneksel ticari bankalarınkinden önemli ölçüde ayrılmaz. Bu bankaların müşterileri yeni firmalar ve genç girişimciler arasından değil, deneyimli üreticiler ve tüccarlar arasından çıkmaktadır. Pek çok Müslüman ülkede hâlâ kentlileri, yüksek faizle tefecilerden borç alan köylülere tercih ederler. İşçi yoğunluğu fazla olan şirketlere eğilimli oldukları yönünde bir belirti yoktur. Birçoğu gayri menkullere yatırım yapmış, birkaçı da uluslararası para ve mal piyasalarında spekülasyona girişmiştir. Birkaç istisna dışında ticaret finansmanını proje finansmanına tercih etmektedirler. Proje finansmanı sağladıklarında belirsizliklerle dolu uzun vadeli projeler yerine kısa vadeli projeleri yeğledikleri görülür.

1975 yılında İslâmi yöntemlerle ekonomik kalkınma fonu sağlamak amacıyla birçok devletin desteğiyle kurulmuş olan İslâm Kalkınma Bankası bile bir dış ticaret bankasına dönüşmüştür. Bu banka elindeki kaynakların çoğunu uluslararası ticareti, özellikle de yoksul Müslüman ülkelerine yapılan

petrol ihracatını finanse etmek için kullanmaktadır. İlginçtir ki 1975-1986 döneminde İslâm Kalkınma Bankası'nın portföyünde kâr-zarar ortaklıklarının oranı yüzde 55'ten yüzde l 'e inerken murabahanın oranı sıfırdan yüzde 80'in üzerine çıkmıştır. Bankanın kuruluş ahdinde sözü bile geçmeyen finansal kiralama yöntemi bile artık portföyünde önemli yer tutmaktadır.[37] Ticari bankalar gibi İslâm Kalkınma Bankası da riske girmemek için her çareye başvurmakta, devlet garantileri ve müşterilerine finanse ettirdiği sigortalar yoluyla, kendi ilkelerini ihlâl etme pahasına riskten kaçmaktadır. Bangladeş'teki bir şirket adına alınan bir makine, taşınması sırasında hasar görürse zarara girecek taraf, bu şirket, onun sigortacısı ya da Bangladeş hükümetidir. İslâm Kalkınma Bankası'nın zarara girmesi söz konusu değildir.[38]

Bu gözlemlerin hiçbiri, İslâm bankalarındaki finansal işlemlerin topluma zarar verdiği anlamına gelmez. Gerçek risk taşımaktan kaçınmakla İslâm bankaları hiç kimseye zarar vermiyorlar. Uluslararası ticaretin geliştirilmesi, özellikle himayecilik yüzünden ekonomileri dengesiz ülkelerde ekonomik açıdan değerli bir hizmettir. Gerek finansal kiralamanın gerekse mal finansmanının üretimi teşvik ettiği kesindir. İslâm bankaları, en azından geleneksel ticari bankalarla rekabet ettikleri ülkelerde, gerçek ihtiyaçlara hitap etmeseler bugün ayakta olmazlardı. Buradaki iddiamız yalnızca İslâm bankalarının finansal uygulamalarının İslâm ekonomisinin kurallarına hiçbir biçimde uymadığıdır.

Faizin kalıcılığı

İslâm bankacılığının, kendi ilkelerine uymakta neden bu kadar zorlandığı sorulabilir. Finans dünyasını temelden değiştirmek için kurulan bu bankalar neden geleneksel bankaların kullandıkları tekniklere bağlı kalıyorlar?

Bunun bir nedeni, Iran ve Pakistan dışındaki bütün ülkelerde İslâm bankalarının yanında geleneksel bankaların da bulunmasıdır. Girişimcilere faizle kâr-zarar ortaklığı arasında seçinm yapma olanağı tanıyan geleneksel bankalar, bankaları için "ters seçim" (*adverse selection*) sorunu yaratmaktadır: kâr beklentileri ortalamanın altında olan girişimciler, başarısızlık durumunda kayıplarını en aza indirmek için kâr-zarar ortaklığını tercih etmekte, beklentileri ortalamanın üzerinde olanlar ise, başarı durumunda kazançlarını en üst düzeye çıkarmak için faizi tercih etmektedir. Dolayısıyla İslâm bankalarının yatırım portföylerindeki risk oranı artmaktadır.[39] Bu mantık iki gözleme dayanır. Birincisi, projesinin yüksek risk taşıdığını bilen bir girişimci,

bu durumu İslâm bankasından saklamak isteyecektir. İkincisi hiçbir banka bir projenin risk oranını kesinlikle belirleyecek bir yönteme sahip değildir.

Bankacıların eğitim yoluyla risk oranlarını belirleme yetilerini geliştirebilecekleri düşünülebilir. Bu mümkün olmasaydı Batı'da risk sermayeciliği sektörü gelişmezdi. Ne var ki, Müslüman ülkelerde gerekli becerilere sahip olan kişilerin sayısı kısıtlıdır. İslâm bankalarnın, hem kârın hem de zararın gerçekten paylaşıldığı yatırım ortaklıklarından kaçınmalarının ana nedeni işte budur. Bu eksikliği gidermek için projeleri değerlendirebilecek personel yetiştirilmesi düşünülmüş, bu amaçla da 1982 yılında Kuzey Kıbrıs'ta bir enstitü kurulmuştur. Ancak bu enstitünün 1984'de kapanmasıyla İslâm bankacılığı sistemi okulsuz kalmıştır.[40] Bu kapanmanın bir nedeni enstitüdeki eğitim programının eksiklikleriyse bir başkası da İslâm bankalarının gerçek anlamda kâr-zarar ortaklığı uygulamak istememeleriydi. Daha önce de gördüğümüz gibi, geleneksel bankalarla rekabet etmek zorunda olmayan Iran ve Pakistan bankaları bile, mudârebe ya da muşârakaya önemli bir kaynak ayırmaktan kaçınıyorlar.

Öyleyse İslâm bankalarının kendi ilkelerini çignemelerinin nedeni, yalnızca geleneksel bankacılığın yarattığı ters seçim sorunu olamaz. Daha önemli bir neden, çift defter tutma uygulamasında yatıyor. Birçok şirket kârının vergiye yansımaması için gelirlerini düşük giderlerini yüksek göstermekte, devlet denetimi yetersiz olduğu için de böylesi yolsuzluklar sürüp gitmektedir.[41] Bu koşulların bilincinde olan bankacılar da müşterilerinin işlemlerini denetleyemedikleri sürece kâr-zarar ortaklığı esasına göre borç vermekten kaçınıyorlar. Söz konusu şirketler ise, gerçek kârlılıklarıyla ilgili bilgiler devlete sızar endişesiyle işlemlerinin banka tarafından denetlemesine izin vermiyorlar.Kısacası kaynak sağlayıcılarıyla kaynak kullanıcıları birbirlerine güvenmiyorlar. Bu durum da hiçbir denetim gerektirmeyen bir ödeme mekanizması olan faizin kâr zarar ortaklığına tercih edilmesine yol açıyor. Kimi İslâm iktisatçıları, kâr-zarar ortaklığının sahtekârlığın ve yolsuzluğun yaygın olduğu bir ortamda işlemeyeceğini artık anlıyorlar.[42] Ancak onlar bile, bu ortamın düzetilmesiyle borç veren ya da alan herkesin kendi isteğiyle kâr-zarar ortaklığını faize tercih edeceği yolundaki inançlarını koruyorlar.

İslâm bankacılığının uygulamada kendi ilkeleriyle çelişmesinin başka bir nedeniyse ticaret ve mal finansmanının hem kârlı hem de görece risksiz olmasıdır. Birçok Müslüman ülkede üretim kontrolleri, ithalât kısıtlamaları ve fiyat tavanları yüzünden kimi malları piyasada bulmak zordur. Miktarı kısıtlı bu malları spekülasyon ya da üretimde kullanmak için satın alan şirketler iyi

para kazandığından onlara finansman sağlamak oldukça güvenlidir. Pek çok İslâm bankası, doğal olarak, kaynaklarını, sonucu belirsiz uzun vadeli gelişim projelerine harcamaktansa böylesi ticari girişimlere destek vermeyi yeğlemekte, mümkün olduğunca riskten kaçınmaktadır. Buradaki önemli husus, ticaret ve mal finansmanında hem düşük riskli hem de kârlı fırsatların artmasıyla uzun vadeli finansmanın çekiciliğinin azalmasıdır.

Geçmişin izleri

Kuramla uygulama arasındaki uyuşmazlıklara anlam verebilmek için İslâm bankacılığının yepyeni bir oluşum olduğunu takdir etmek gerekir. Klasik İslâm uygarlığı, "İslâm bankası" şöyle dursun, banka kurumunu bile yaratmamıştır. Orta Çağ İslâm hukukunun, bireyler arası mali işlemleri düzenlemek için ayrıntılı kurallar getirmiş olduğu bilinmektedir. Ancak, Murat Çizakça'nın da gözlemlediği gibi, bu kurallar bir bankacılık sistemi oluşturmaz.[43] Orta Çağ'ın Müslüman devletleri, binlerce insanın kaynaklarını toplayan, onları bir bütün olarak işleten ve yöneticilerinin ölümünden sonra da varlığını sürdürebilen örgütler ortaya çıkaramamıştır. İslâm'ın mali kuralları, yakın zamana kadar önemli bir değişim geçirmemiş, çok sayıda bireyi bir araya getiren kalıcı ortaklıkların oluşumunu engellemiştir. Bankalara dayalı karmaşık mali sistem, büyük olasılıkla Ortadoğu'daki mali uygulamalardan esinlenen Avrupalılarca kurulmuştur.[44] Bu durum göz önüne alındığında, İslâmi oldukları iddia edilen bankaların, İslâm'dan miras kalan kurumlardan çok, modern mali kurumlara benzemesi kimseyi şaşırtmamalıdır.

1930'lu yıllarda Hindistan'da, faizsiz bir bankacılık sistemi kurmak için bir takım girişimlerde bulunulmuştu. Ne var ki İslâm bankasına benzeyen ilk kuruluş, 1963'te Mısır'ın Mit Gamr kasabasında kurulan bir tasarruf bankası olmuştur Bu banka kendine örnek olarak, Batı Almanya'daki kimi yerel tasarruf bankalarını almıştı. Tasarruflara faiz ödemiyor, kredilerden faiz almıyor, kâr-zarar ortaklığına göre kredi alıp veriyordu. Mit Gamr Tasarruf Bankası, bu özelliklere sahip olduğundan kendine İslâmi bir kimlik verdi. Ancak bir amacının kendini devlet bankalarından ayırmak, bir başkasının da dindar köylülerin gözüne girmek olduğu bilinmektedir. Banka kısa zamanda kendini kabul ettirerek yerel ekonomiye önemli bir katkı sağlamaya başladıysa da, 1968'de gerek özel girişime gerekse dine kuşkuyla yaklaşan bir hükümet tarafından ülkenin banka yasalarını çiğnediği gerekçesiyle kapatıldı.[45] Önemli olan nokta, Mit Gamr'ın eski bir İslâmi kurumdan esinlenmemiş olmasıdır.

Banka, kabul görmek için dini bir kimlik edinmiş olsa da, temel özelliklerini İslâmi olmayan bir kaynaktan almış ve bunu gizleme gereği duymamıştır.[46] 1975'den bu yana İslâmi finans servisleri veren ve din adamlarınca denetlenen ticari bankalar ise farklı bir konumdadır. Bunların tümüne kuruluşlarından başlayarak İslâmi kurum kimliği verilmiş olsa da, daha önce de gördüğümüz gibi, hiçbirinin işlemlerinde belirgin biçimde İslâmi sayılabilecek bir taraf yoktur.Bu iki durum arasındaki karşıtlık çok çarpıcıdır. Mit Gamr faizden uzak durmuş ve aktif biçimde uzun vadeli kalkınmayı desteklemiştir. Günümüzdeki İslâm bankaları ise, faiz alıp vermekte, ticarete öncelik vermektedirler.

Kâr-zarar ortaklığını faize tercih etmenin İslâmi bir yönü olduğunu söyleyemeyiz. Bu finansman yöntemi İslâm'dan çok önce ortaya çıkmış olup yedinci yüzyıldan bu yana Müslüman olmayan çeşitli toplumlarda da rağbet görmüştür. Risk sermayesi sektörü gibi, hisse senedi borsaları da kâr-zarar ortaklığı uygularlar. Zaten Kur'an'daki faiz yasagının günümüzdeki faiz kurumunu kapsayıp kapsamadığı açık değildir. Kur'an'ın kesin olarak yasakladığı kurum, İslâm'dan önce ortaya çıkmış bir Arap kurumu olan ribadır.Bir riba sözleşmesinde borçlunun borcunu ödemeyi geciktirmesi durumunda borç ikiye, tekrar geciktirmesi durumunda dörde katlanırdı. Bu uygulama, birçok borçluyu köleliğe sürüklemekte, dolayısıyla bir toplumsal çatışma kaynağı oluşturmaktaydı. Ribaya getirilen yasağın amacı, hiç şüphesiz, borcun ödenmemesi durumunda verilecek cezayı düşürerek günümüzün iflas hukukuna benzer biçimde toplumsal uyumsuzluğu önlemekti. Ribayı yasaklayan Kur'an ayetlerinin insanları yardımlaşmaya da çağırması bu görüşü destekler. Kur'an, borç verenlerin sıkıntı içindeki borçlulara anlayış göstermelerini ve onların sıkıntılarından yararlanmaya kalkışmamalarını emreder. Öyleyse riba yasağı, zor durumdaki kişilere müsamaha gösterilmesini sağlamaya yönelik bir kural olarak yorumlanabilir.[47]

İslâm'ın ilk döneminde bu görüş yaygın olarak benimsenmiş, riba yasağını sömürü karşıtı bir kural yerine her türlü faizi ortadan kaldırmayı amaçlayan bir kural olarak görenler itirazlarla karşılaşmıştır.[48] Daha katı görüş zamanla oturmuş olsa da, bu durum faizsiz bir toplum yaratmamıştır.[49] Müslümanlar, önde gelen hukukçuların meşru buldukları pek çok hile kullanarak faiz alıp vermeyi sürdürmüşlerdir. Çok yaygm olarak kullanılmış olan bir hile şudur: A kişisinin B kişisine yüzde 5'lik faizle 100 lira vermek istediğini, ancak faiz yasağını çiğnemekten kaçındığını düşünelim. A 100 lira karşılığında B'den bir sandalye alsın, ödemenin bir yıl içinde yapılması koşuluyla 105 lira karşılığında bu sandalyeyi hemen geri versin. Sonuçta sandalyenin mülkiyeti

değişmemektedir. Dahası, B hemen 100 lira almakta, bir yıl sonunda da A'ya 105 lira ödemektedir. Ne bir işlem ne de öbürü tek başına faiz içermediği halde ikisi birlikte, A'nın B'ye yıllık yüzde 5 faizle 100 lira borç verdiği bir işlemle aynı sonucu doğurmaktadır.

İslâm bankalarının en fazla kullandığı_borç verme yöntemi olan mürâbaha da toplu olarak ele alındığında faizle aynı sonucu doğuran birçok faizsiz işlemden oluşan bir hiledir. Dolayısıyla İslâm bankacılığının daha ilk yıllarında murabahanın tartışma konusu olmasına şaşmamak gerekir.1980'de Pakistan İslâm İdeolojisi Konseyi, murabahanın meşruluğu konusunda ihtiyatlı bir tavır almış, "Şeriata aykırı olmasa da yaygın olarak ve düşüncesizce kullanılmasının tasvip edilmediğini" belirtmiştir.[50] Çok yaygın bir başka hileyse herkesin X olarak bildiği bir şeyi Y olarak yeniden tanımlamaktır. Örneğin İran hükümeti, bir devlet kurumu bir diğerine sabit oranlı bir ödeme karşılığında finansman sağladığında, taraflardan biri vatandaş olsaydı faiz sayılacak bu ödemenin faiz sayılmayacağını belirten bir kararname çıkarmıştır. Böylece devlet kurumları, kendilerini İslâmi bir ilkeyi ihlâl ettiklerini kabul etmekten kurtaran bu tanım değişikliği sayesinde faiz karşılığında birbirlerinden borç alabilmekteler.[51]

İslâm ekonomisi kuramcılarıyla uygulayıcıları arasında faizin günah olduğuna ilişkin bir fikir birliği olsa da "faizsiz" borçtan ne kastedildiği konusunda bir uzlaşmaya varılmış değildir. Enflasyon geçiren bir ekonomide sıfırda tutulması gereken, getirinin nominal oranı mıdır, yoksa gerçek oranı mı? Başka bir deyişle, borçların, paranın alım gücünü korumak için enflasyon oranrna endekslenmesi gerekir mi? Yaygın bir görüş endekslemenin İslâm'a aykırı olduğu yönünde olsa da kimi yazarlar, endekslemenin yalnızca meşru değil aynı zamanda adaletin bir gereği olduğunu savunuyorlar.[52] Biri 1986'da Islamabad'da, öteki 1987'de Cidde'de düzenlenen iki uluslararası konferansta, endekslemenin İslâm'a uygun olmadığı sonucuna varıldı.[53] Buna karşın, İslâm bankaları komisyonlarını ve hizmet ücretlerini enflasyona endeksliyorlar. 1980'li yılların ortalarında enflasyon oranının Pakistan'dakinin beş katı olduğu Türkiye'de, murâbaha uygulamalarında görülen fiyat farkları da Pakistan'da görülenlerden beş kat daha fazlaydı.

Faiz karşıtı kampanyaya muhalefet ve köktencilerin savunması

Faiz konusundaki tartışmalar sürmektedir. Bankacılık deneyimi olmayan yorumcular, faiz yasağının gerekliliği konusunda görüş birliği içinde olmakla birlikte, günümüzdeki İslâm bankacılığı uygulamalarının gerçekten İslâmi olup

olmadığı noktasında ayrılıyorlar. Birçoğu başvurulan hilelerden rahatsızlık duymamakta, başkalarıysa bunları İslâm dünyasındaki ahlâk bunalımının bir göstergesi olarak algılamaktadır.[54]

Bu görüşlerin ikisi de Süleyman Uludağ'ın 1988'de İslâmi bir ifade tarzı kullanarak yazdığı, klasik İslâm eserlerine dayanan bir yapıtında eleştirilmektedir. Uludağ, faizi ısrarla yasaklamak isteyenlerin İslâm tarihini bilmediklerini, yalnızca aşırı derecede yüksek faiz içeren tefeciliği yasaklamış olan Kur'an'ı yanlış yorumladıklarını söylüyor. Faizsiz iş yapmanın olanaksız olduğunu bilen ve bu nedenle çeşitli hilelere hoşgörüyle bakanlar sahtekârlığı ve ikiyüzlülüğü teşvik ettikleri için aynca suçludurlar. Uludağ'a göre, bu durum, dürüstlüğü teşvik eden İslâm dinine karşı işlenmiş ciddi bir suçtur. Tanrı'ya karşı da büyük bir suçtur; faiz yasak olsa bile O'nu kandırmaya yönelik yöntemlere başvurmak, açıkça faiz aImaktan daha büyük bir günahtır.[55] Uludağ'ın, İslâm bankacılığının sahtekârlığı desteklediği görüşü, daha önce sözünü ettiğimiz, değişken kâr-zarar ortaklığının mümkün olması için önce iş ahlâkının düzelmesi gerektiği görüşüyle karşılaştırıldığında ayrı bir anlam kazanır. Bu ikinci görüşte isabet varsa İslâm bankacılığının, hilekârlığa ve düzenbazlığa yol açarak iş adamlarına dürüstlük ve güvenilirlik normları aşılanmasını engellediği, dolayısıyla da kendi kendinin en büyük düşmanı olduğu düşünülebilir.

Faizin haram olduğu yolundaki egemen görüşe bir başka büyük saldırı 1989'da Mısır müftüsü Muhammed Seyid Tantawi'nin bir fetvası aracılığıyla yapıldı. Tantawi faize dayanan her bankacılık yönteminin ahlâka aykırı olmadığını, kimisinin hem ilgili taraflara hem de topluma yarar sağladığını söylüyor. Ona göre, genellikle yararlı, bu yüzden de meşru olan finans araçları arasında yüksek faizli devlet bonoları ve faize dayalı tasarruf hesapları sayılabilir.[56] Ancak Tantawi'nin bu görüşünü onaylayan din adamları azınlıktadır. Çoğunluğa göre borç alanlara, borç verenlere ve üçüncü kişilere yararları ne olursa olsun, her tür faiz İslâm'ın ruhuna ve kurallarına aykırıdır.

İslâm bankacılığı üzerine son yıllarda yapılan konferansların tutanakları ve önde gelen köktencilerin ifadeleri, kurulu İslâm bankalarının planlandığı gibi faizsiz çalışan kuruluşlar olmadığı görüşünün köktenci çevrelerce de artık benimsenmekte olduğunu gösteriyor. Pakistan ekonomisini İslâmlaştırma çabalarını yönetmiş, çeşitli devlet kurullarında önemli görevler almış ve çok sayıda kitabın yazarı olan Hurşid Ahmed, ülkesindeki İslâm bankalarını açıkça eleştirmekte, işlemlerinin "yüzde 99'unun hâlâ faize dayandığını" belirtmektedir.[57] Yine de pek çok İslâm iktisatçısı, İslâm bankalarının, bütün

eksikliklerine rağmen, geleneksel bankalardan daha üstün olduğuna inanıyor.

Bu iktisatçılara göre, İslâm bankaları faizle borç verseler bile tasarrufçularına faiz ödemekten kaçınırlar. Tasarrufçulara ödenen kâr payının önceden belirlenmediği, dalgalandığı doğrudur. Ancak aynı şey Batı'daki tahvil fonları için de söylenebilir. Faiz getiren tahvillerden oluşan bir tahvil fonunun herhangi bir gündeki getirisi, o günün ortalama faiz geliri eksi işletme komisyonudur. Söz konusu getiri, fondaki tahvillerin dağılımına bağlı olarak günden güne değişebilir. Ancak, bu fona yatırım yapanlara ödenen kâr payı tamamen faizden sağlanır. Benzer biçimde, İslâm bankalarının tasarrufçularına ödedikleri kâr payının kaynağı, daha önce gördüğümüz gibi, çeşitli kılıklara bürünmüş faiz gelirleridir. Ödediği kâr payının dalgalanması bir İslâm bankasını, Kore'de ya da İsviçre'de bulunan herhangi bir tahvil fonundan daha "İslâmi" yapmaz.

İslâm bankacılığının eksikliklerine karşı ikinci savunma, daha kârlı oldukları gözlemine dayanır. Bağımsız kaynaklara göre, 1970'li yılların sonuyla 1980'li yılların başlarında İslâm bankaları büyük kârlar elde etmişlerdir. Ne var ki daha sonra kâr oranlan genel olarak yerel normların altına düşmüştür. Clement Henry Moore, karşılaştırmalı bir çalışmasında, 1984 ile 1986 yılları arasında Bahreyn, Tunus ve Türkiye'deki İslâm bankalarının geleneksel bankalara göre toplam varlıklarından daha fazla, Mısır, Ürdün, Kuveyt, Katar ve Sudan'dakilerinse daha az kazanç sağladıklarını ortaya çıkarmıştır. Bahreyn dışında, yalnızca yeni İslâm bankalarının normun üzerinde kazanç elde ettikleri görülüyor.Bu dönemin en kârlı İslâm bankaları, Türkiye'de 1980 'Ii yılların ortalarında kurulan iki İslâm bankası, Al Baraka Türk Finans Evi ve Faysal Finans Kurumu olmuştur.[58]

Kimi İslâm bankalarının çok başarılı olmaları kimseyi şaşırtmamalıdır, çünkü özel avantajlardan yararlanıyorlar. Faizden rahatsız olan küçük ama önemli bir tasarrufçu grubu, İslâm bankalarına hazır bir müşteri kitlesi sağlamaktadır.İşte bu nedenledir ki Türkiye'deki İslâm bankaları, bir avuç şubeyle birkaç ayda banka sektöründeki tasarruf mevduatının yüzde 1'ini toplamayı başarabilmiştir. Ancak, başlangıçtaki bu hızlı gelişmenin ardından, eğer daha fazla büyüyeceklerse yeni şubeler açmak zorunda oldukları ortaya çıkmıştır. Şube sayılarının artması doğal olarak masraflarını arttıracak, bu da büyük olasılıkla kâr oranlarını düşürecektir. Yine de geleneksel bankalardan daha kârlı olmayı sürdürmeleri mümkündür, çünkü başka ülkelerdeki İslâm bankaları gibi Türkiye'dekiler de yasal ayrıcalıklardan yararlanıyorlar. Özel vergi indirimi gördükleri gibi, Merkez Bankası'nda tutmak zorunda oldukları

rezervler geleneksel bankalarınkine oranla çok düşüktür.Ayrıca, geleneksel bankalardan farklı olarak gayrimenkul işlemlerine ve dış ticarete katılma hakkına sahipler.[59]

Bu gözlemlerin ışığında şaşırtıcı olan şey, en eski İslâm bankalarının kârlılıklarının düşme eğilimi göstermesidir.Bu eğilimin temel nedenlerinden biri, 1970'li yıllarda petrol fiyatlarının doruğa tırmandığı dönemde dikkatsizce krediler vermiş olmalarıdır. Bu kredilerin geri ödenmemesi, bugün kârlarında büyük bir düşüşe neden olmaktadır. Verilen bu kötü kredilerin bir bölümünde kâr-zarar ortaklığının esas alınmış olması, İslâm bankalarının günümüzde neden verdikleri kredileri ısrarla faize dayandırdıklarını açıklıyor.Bu durum, ayrıca bankaların kâr-zarar ortaklığını geçerli kılacak deneyimden yoksun olduklarına ilişkin iddiamızı da destekliyor.[60] İşin ilginç yanı, kârlılık açısından bakıldığında Türkiye'nin 1980'li yılların ortalarındaki en başarılı bankaları, 1980'lerin sonunda Türk bankacılık normlarının, altına düşmüştür.[61] Bu düşüş, yeni şubeler açılmasına bağlanabilse de İslâm bankacılığının daha kârlı olduğu iddiasına kuşkuyla yaklaşılması gerektiğini vurguluyor.

İslâm bankacılığının başka bir savunmasıysa ekonomik istikrarı artırdığı yönündedir. Faize dayalı bir sistemde makroekonomik şoklar, banka gelirlerinin düşmesine, dolayısıyla da bankaların faiz yükümlülüklerini karşılayamamasına, böylece krizin tırmanmasına neden olur. "Tasarrufçuların elde ettikleri kazançların değişken olması" diyor İslâm iktisatçıları, "bu istikrarsızlığı ortadan kaldırır, çünkü bir bankanın gelirlerindeki herhangi bir azalma onun yükümlülüklerindeki düşüşle karşılanmış olur."[62] Gelirleri düşen bir İslâm bankasının mevduat kaybetmeyeceği varsayımına dayanan bu sav, sorunIudur. Boylesi durumlarda banka mevduatı, zayıf bankalardan görece güçlü bankalara kayar. Nitekim İslâmi kurumlardaki tasarrufçuların geleneksel bankalardakiler kadar kurum değiştirmeye hazır olduğu yolunda kanıtlar vardır. 1986 yılında Mısır'daki Al-Rayan İslâmi yatırım şirketinin altın spekülasyonu yaparak 100 milyon dolar kaybettiği haberi, bu şirketin muazzam ölçüde ve hızla kaynak kaybetmesine yol açtı. Yüksek getiri elde etme olasılıkları büyük olduğu zaman Al-Rayan'ın hisselerini memnunlukla alıp tutan tasarrufçular, zarar etme riskleri arttığında paralarını hemen ondan çekmeye karar verdiler.[63]

Volker Nienhaus'un gözlemlediği gibi, zarar eden İslâm bankaları, kredi arzlarını kısmak zorundadır.[64] Öyleyse kâr-zarar ortaklığının faizin yerini almasıyla makroekonomik istikrarın güçleneceği hiç de kesin değildir. Makroekonomik istikrarın zayıflaması da mümkündür, ki İran ve Pakistan

hükümetleri bu tehlikeyi ciddiye almaktadırlar. İran hükümeti, bütün bankaların aynı kazancı sağlamalarını zorunlu tutmakta, Pakistan hükümetiyse banka kazançlarının dar bir bant içinde kalmasını zorunlu kılmaktadır.[65] Demek ki ne İran'da ne de Pakistan'da tasarrufçuların elde ettiği getiri oranıyla bankaların kârlılığı arasında bir ilişki bulunması gerekmemektedir. Ortak bir getiri oranı, kâr-zarar ortaklığı kavramıyla çeliştiğinden İran ve Pakistan yetkililerinin gerçek İslâm bankacılığını bir istikrarsızlık kaynağı olarak gördükleri açıktır.

Geleneksel bankaların tepkileri

Faizsiz bankacılık ya da bankacılık sistemi oluşturma çabalarının faizin yerine kâr-zarar ortaklığını yerleştiremediğini pek çok bağlamda görmüş bulunuyoruz. Faiz karşıtı kampanyalar, bırakın bütün bir ekonomik sistemi, bir ülkenin bankacılık sektöründe bile köklü bir değişiklik yaratmamıştır. Lâik finans çevrelerinde tehlike çanları çalmamasının nedeni hrhalde budur. Geleneksel Bankalar, faizin kaldırılmasına yönelik kampanyaların, kendilerini tehdit etmediğini, tersine sömürülebilecek bir fırsat doğurduğunu düşünüyorlar. Mısır'da ve başka yerlerde pek çok geleneksel banka, hatta gayrimüslimlerin mülkiyetinde bulunan kimi bankalar, faizsiz işleyen şubeler ya da vezneler açmış, kimi yatınm şirketleri de işlemlerini "İslâmi" olarak nitelendirmeye başlamıştır. Wall Street'in bile İslâm bankacılığına el attığı görülmektedir. Citicorp gibi kimi dev Amerikan bankaları, faizle çalışmaktan kaçınan müşterileri için özel finans yöntemleri geliştirmişlerdir. Faizin yasal olmadığı yerlerde de Avrupa, Amerika ve Uzak Doğu kökenli bankalar, bu yasağa uymakta hiç zorluk çekmiyorlar. Chase Manhattan ve Deutsche Bank'ın Pakistan şubeleri artık yalnız faizsiz çalışıyorlar. Ancak bu yabancı bankaların işlemlerinde bir yenilik olmadığını herkes biliyor.

Kaynak dağılımının düzeltilmesi

Zekât

Öteki temel dinler gibi İslâm da kaynak dağılımında büyük eşitsizliklere karşı çıkar. Dolayısıyla ilk döneminden başlayarak toplumsal eşitsizlikleri yok etmese de azaltmayı amaçlayan mekanizmalar geliştirmiştir. Bunlar arasında

bir ölünün mallarının yakınlarınca nasıl bölüşüleceğine ilişkin çok ayrıntılı kurallar içeren bir miras hukuku yer alır.[66] Dağılıma yönelik bir başka mekanizma ise, zekâttır. Bugünkü anlamıyla zekât, bir tarım vergisi olan öşür gibi, başka isimler altında da toplanmış olan çeşitli vergileri de kapsamakta olup, servet ve gelirden yılda bir kez alınır. Zekâttan elde edilen kaynaklar, belirli gruplara, özellikle de yoksullara aktarılır. Kur'an'da belirtilen zekât verme yükümlülüğü, Allah'ın birliğine inanmak, namaz kılmak, Ramazan ayında oruç tutmak ve imkânı olanlar için hacca gitmekle birlikte İslâm'ın beş şartından birini oluşturur.

Kur'an, zekâtın kapsamına ilişkin genel kurallar koymakta, ancak kimden ne oranda zekât alınacağı konusuna açıklık getirmemektedir. Geleneksel olarak zekât, tarım ürünlerinden, çiftlik ve sürü hayvanlarından, madenlerden ve mücevherlerden, kısacası yedinci yüzyıl Arabistan'ındaki servet kaynaklarından alınırdı. Zekât oranı, istisnalar olmakla birlikte, üretim kaynağına ve koşullarına bağlı olarak yüzde 2.5 ile 20 arasında değişirdi. Altın ve gümüş gibi yüksek değerli metallerden yüzde 2.5, maden gelirinden yüzde 20 oranında zekât alınırdı. Başka bir örnek verecek olursak, tarım ürününe uygulanan oran, sulama biçimine bağlıydı. Sahibi tarafından sulanan bir tarlanın ürününe uygulanan oran yüzde 5, yağmurla sulanan bir tarladan elde edilen ürüne uygulanan oransa yüzde 10'du. Zekât gelirleri, yine gelenek uyarınca, yoksullara, sakatlara, zorda kalan yolculara, borçlulara, hükümlülerin bakmakla yükümlü oldukları kimselere ve zekât memurlarına verilirdi. Toplanan kaynaklar, kölelerin azat edilmesi için de kullanılır, İslâm'a hizmet edenlere yardım olarak da dağıtılırdı.[67]

Zekât kurumunun erken İslâm ekonomisini nasıl etkilediğini bilmiyoruz. Ancak zekâtın varlıklılardan yoksullara kaynak aktararak eşitsizlikleri azalttığı söylenmektedir.[68] Bu iddia akla yatkın olmakla birlikte söz konusu kurumun etkilerini saptamak için hedeflenen sonuçların yanında, gerçek zekât toplama ve dağıtım uygulamalarını da bilmemiz gerekir. Toplanan kaynaklar genellikle zenginlere aktarılmışsa ya da kimi gelir türlerinden zekât yükümlülükleri genellikle yerine getirmemişse, zekât kurumu eşitsizlikleri körüklemiş olabilir. Kaldı ki bu kurumun amacı yalnızca eşitsizlikleri azaltmak değil, aynı zamanda devlete gelir sağlamaktı. Yukarıda belirttiğimiz gibi, İslâm devleti, toplumun kaynaklarını "İslâm'a hizmet edenlere" aktarma yetkisiyle donatılmış olup bunları bayındırlık işlerine ve İslâm'ın yayılmasına harcayabiliyordu. Böylesi amaçların eşitsizliklerle savaşım hedefiyle bağdaşmayabileceği ortadadır.

Yedinci yüzyıl Arabistan'ında ne etki yaratmış olursa olsun, geleneksel bir zekât sisteminin modern bir ekonomide gelir ya da servet dağılımını düzeltme olasılığı düşüktür.

Saptanmış olan zekât oranları günümüzün lâik vergi sistemlerinde uygulanan oranlardan azdır; maden gelirine uygulanan yüzde 20 oranındaki zekât yükümlüğü bile pek çok çağdaş ekonomideki marjinal gelir vergisinin altında kalmaktadır. Dahası, geleneksel zekât sistemine giren gelir ve servet türleri bugün on dört asır öncesine göre çok az önem taşımaktadır. Sudan'ın geri kalmış ekonomisinde bile, gelirin önemli bir bölümü geleneksel zekât sistemine girmeyen sanayi ve hizmet sektörlerinden elde ediliyor. Öte yandan petrol kuyusu ve şirket tahvili gibi yeni servet türleri çağdaş ekonomilerde önemli yer tutuyor.

Bütün bunlara rağmen İslâm ekonomisinin kimi savunucuları, yedinci yüzyılda kullanılan biçimi ve oranıyla zekâtın, günümüz ekonomilerinde de uygulanabileceğini ve benzer yararlı sonuçlar doğuracağını düşünüyorlar. Onlara göre, zekâtı günün koşullarına göre yeniden yapılandırmak İslâm'ın ruhuna aykırıdır.[69] Modernist İslâm düşünürleri ise, geleneksel kalıplara bu denli bağlı kalınmasına karşı çıkmaktadır. Bu ekolün önderlerinden Fazlur Rahman şöyle yazar: "Aşırı gelenekçi yaklaşımlar halkı uyutarak komünistlerin, 'din, yoksulların afyonudur' öz deyişine destek verirler."[70] Modernistler, zekât kaynaklarının yeni mal ve etkinlikleri de içermesini, oranlarının da toplumun değişen ihtiyaçlarına göre ayarlanmasını istiyorlar. Toplanan kaynakların harcanacağı alanları da yeniden belirlemekten yanalar.

Modernist yaklaşım bugün pek çok İslâm iktisatçısından destek görüyor.[71] Ancak yapılacak reformların niteliğine ilişkin bir uzlaşma henüz sağlanamamıştır. Oranlar, muafiyet limitleri ve dağıtım konularında da belirgin anlaşmazlıklar sürmektedir. Bir başka anlaşmazlık konusu ise, görünür (zahir) mallar vergilendirilirken gizli (batin) malların vergi dışı tutulması gerektiğini belirten yedinci yüzyıl ılkesidir. Kimileri, bu ilkeye dayanarak banka tasarrufları ve hisse senetleri gibi fınansal araçların zekâttan muaf olduğunu iddia ediyor. Kimileri ise, muhasebe ve kayıt tutma tekniklerindeki gelişmeler nedeniyle görünür ve gizli mallar arasındaki ayırımın eskidiğini savunuyor.[72]

Gönüllü ve zorunlu zekât

Pakistan ve Suudi Arabistan'da yürürlükte olan zekât sistemleri kapsam ve

oran bakımından temel yenilikler içeriyor. Geleneksel olarak yalnızca bireylerden alınan zekât, bu iki ülkede tüzel kişilige sahip şirketlerden de alınmaktadır.Bu ülkelerde çeşitli banka mevduatlarından da sabit oranda zekât alınıyor. Suudi Arabistan, zekât yükümlülüğünü ithalâta da uygulamaktadır. Pakistan, klasik İslâm hukuku izin vermemesine karşın, çiftçilerin gübre ve haşarat ilacı masraflarını vergiden düşmelerine izin veriyor. Pakistan'ın getirdiği bir başka yenilik ise, bütün tarım ürünlerinden, kullanılan sulama yöntemine bakılmaksızın yüzde 5 oranında zekât alınmasıdır.[73] Pakistan ve Suudi Arabistan'ın tersine Malezya'da yürürlükte olan zekât sistemi geleneksel zekât sistemine çok benziyor. Her çiftçiye aynı muafiyet sınırı uygulanmakta, modern üretim masraflarını gelirlerinden düşmelerine izin verilmemektedir. Malezya'daki sistemin bir başka çarpıcı yanı ise, İslâm'ın temel kaynaklarında bahsi geçmeyen sanayi_işçilerini, bürokratları, iş adamlarını, dükkân sahiplerini ve kauçuk, hindistan cevizi gibi tropikal ürün üreticilerini zekâttan muaf tutmasıdır.[74]

Tahmin edilebileceği gibi bu sistemler gerek gelirleri gerekse toplumsal etkileri bakımından büyük farklar göstermektedir. 1987-88 yıllarında Pakistan'da zekâttan elde edilen gelir GSYH'nin yüzde 0,35'i kadardı. Toplam gelirin yalnızca yüzde 8'ini tarım oluşturuyordu, ki bu durumun bir nedeni zengin ve güçlü tarla sahiplerinden vergi almanın zorluğuydu.[75] Suudi Arabistan'da ise 1970'li yıllarda zekâttan elde edilen gelir GSYH'nin 0.01'i ile 0.04'ü arasında kalmıştı.[76] Suudi Arabistan'da kişi başına düşen gelirin Pakistan'dakinden çok daha yüksek olduğu göz önüne alınırsa bu son bulgu, bu ülkede uygulanan zekât sisteminin çok dar kapsamlı olduğunu ve büyük boşluklar içerdiğini gösterir. Nitekim Suudi Arabistan'da ev gibi ekonomik açıdan büyük önem taşıyan kimi mallardan zekât alınmamakta, büyük bir varlıklı kesim sisteme katkıda bulunmamaktadır.[77] Malezya'da da zekât sisteminin dar kapsamı ve "zekât kaçakçılığının" yaygınlığı nedeniyle kaynaklar çok sınırlı kalmaktadır. 1988 yılı itibariyle zekât ödemekle yükümlü halkın yalnızca yüzde 8'i kurallara uygun biçimde zekât vermekteydi.[78] İşin daha da ilginç yanı, zekât sisteminin yükünü, büyük bir bölümü ülkenin yoksulluk sınırının altında bulunan pirinç üreticilerinin taşımakta olmasıdır. Perlis eyaletinde, 1985'de toplanan zekâtın yüzde 93'ü pirinç üreticilerinden alınmıştır.[79] Tek başına bu bulgu bile, zekâtın yoksullara kaynak aktarmayabildiğini, onlardan da kaynak toplamasının mümkün olduğunu göstermeye yeterlidir. Pakistan'ın tam tersine Malezya'da vergi yükünün büyük bölümünü tarım sektörü taşımaktadır. Tarım sektöründeki geleneksel muafiyetler, gelir ölçeğinin alt kesiminde zekât oranının gelire bağlı olarak

artmasını sağlamaktadır. Ancak gelir ölçeğinin üst kesiminde, zengin çiftçiler zekât kaçırmaya daha yatkın olduğundan, aynı oran gelir arttıkça azalmaktadır.[80] Siyaset bilimci James Scott'un Kedah eyaletindeki bir köyde yaptığı bir çalışmanın sonucuna göre, 1977 ile 1979 yıllan arasında zekat verme oranı yalnızca yüzde 15'di. Bu bulgu, çiftçilerin yükümlülüklerinin yüzde 85'ini ödemediklerini gösteriyor. Çiftçilerin zekât kaçırmak için kullandıkları yöntemler arasında ekili alanını eksik bildirme, ürününü az gösterme ve zekât toplayıcısına çürük ya da hileli ürünler verme sayılabilir.[81]

Malezya, Suudi Arabistan ve Pakistan'da zekât sistemi devlet güdümündedir. Diğer Müslüman ülkelerin büyük çoğunluğunda ise zekât bireylerin takdirine bırakılmıştır.[82] Kur'an, zekâtın nasıl yönetileceğine ya da uygulanacağına değinmediği gibi, merkezi ve zorunlu zekât sistemiyle merkezi olmayan gönüllü sistem arasında bir seçim yapmaz.Her iki sistemin de tarihte örnekleri görüldüğünü hemen belirtmemiz gerekir. İslâm'ın Hicret öncesi döneminde yoksullara yapılan yardım, kanuna değil, tamamen isteğe bağlıydı. Zekât ancak Hicretten sonra, yeni toplumun hızla büyümeye başlamasıyla birlikte zorünlu hale geldi. Böylece zekât Hz. Muhammed'in son yıllarında, devlet tarafından atanan ve yaptırım gücü olan memurlar tarafından toplanmaya başlandı.[83] Ne var ki, Hz. Muhammed'in ölümünden yaklaşık yirmi yıl sonra, halifelik çekişmeleri yüzünden İslâm devletinin zekât toplama ve dağıtma gücü erimeye yüz tuttu.[84] Kimi dönemlerde ve kimi yerlerde yerel yönetimler zekâta ilişkin roller üstlendiyse de zekâtla ilgili kararlar genellikle Müslümanların kişisel tercihlerine bırakıldı. Kısacası, erken İslâm'ın kısa ama önemli bir bölümünde zekât, merkezden yönetilen ve zorunlu bir sistem oluşturmuş, ama sonraki dönemlerde çevre baskısı, Allah korkusu ve bireyin vicdanı gibi etkenler öne çıkmıştır.

Yürürlükteki gönüllü zekât sistemlerini konu alan araştırmalar yok denecek kadar azdır. Elimizdeki veriler ise, varlıklı nüfusun yalnızca bir bölümünün düzenli olarak zekât verdiğini gösteriyor. 1978 yılında Karaşi'deki eğitimli orta-sınıf Müslümanlar arasında yapılan bir araştırmaya göre bu grubun tamamına yakın bir kesimi zekâtın ne olduğunu bilmekte, ancak dörtte birinden daha azı düzenli olarak zekât vermekteydi.[85] Pakistan'ın bugün yürürlükte olan zekât sistemi uyarınca Müslüman vatandaşlar, sahip oldukları mücevherlerin yıllık zekâtını kendileri belirleyecek, bunu ulusal zekât sandığına gönüllü olarak yatıracaklardır.

Ancak İslâm Ekonomisi Daimi Komisyonu'nun hazırladığı bir rapor, bu yoldan toplanan kaynakların kayda değmeyecek kadar az olduğunu

gösteriyor.[86] *Pakistan İstatistik Yıllığı*'ndaki zekât tablolarında mücevher kaleminin bulunmaması bu açıdan çok anlamlıdır. Öte yandan Türkiye'nin zekât potansiyeli üzerine yapılan bir araştırma, kıymetli metallerden alınacak zekâtın önemli bir kaynak oluşturabileceğini gösteriyor. Yalnızca altın ve elmastan alınabilecek zekât, Türkiye'nin yıllık tasarruflarının yaklaşık yüzde 5.5'i kadardır.[87] Ancak kıymetli metallerin kolayca saklanabildiği, dolayısıyla da bunlardan zekât almanın zor olduğu ortadadır. Bireylerin altın, gümüş ve pırlanta gibi değerli metallerden zekât vermeye zorlanması durumunda ise, toplumun kaynakları gayrimenkul gibi zekât kapsamına girmeyen servet türlerine akacaktır.

Bir başka önemli bulgu, insanları gönüllü zekât vermeye iten nedenin yardımseverlikten ibaret olmaması, emekçilerin işlerine bağlılıklarını güçlendirmek ve toplumsal uyum yaratmak gibi başka etmenlerin de rol oynamasıdır.Scott, 1955 yılına kadar gönüllü zekât sisteminin yürürlükte olduğu Kedah köyünde tarla sahiplerinin işçilerine zekât adı altında küçük bir hediye vermeyi âdet haline getirmiş olduklarını yazar, işçilerin almaya alıştıkları bu hediye, işçi talebinin doruğa tırmandığı dönemlerde tarla sahibinin işçi kaybetmesini önlüyordu. Verilen hediyenin büyüklüğü ise, işçinin tarla sahibinin gözündeki "saygınlığına" bağlıydı. Tarla sahibi, hoşlanmadığı davranışlar sergileyen ya da politik görüşlerini sakıncalı bulduğu işçilere küçük hediyeler verirdi. Bu zekât sisteminden, saygın işçilerin yanında din öğretmeni ve cami hizmetlisi başta olmak üzere köyün din görevlileri de yararlanırdı.[88]

Kedah'taki sistem bir ölçüyse, gönüllü zekât sistemi yardıma muhtaç kişileri eşit tutmamaktadır. Zekât adı altında verilen yardımlardan din kurumlarıyla arası iyi olanlar yararlanmakta, gerçek yoksullar, işsizler ve sakatlar yararlanamamaktadır. Müslüman dünyasının birçok yerinde, hatta en varlıklı kesimlerinde bile, kayda değer yardım görmeyen çok sayıda çaresiz yoksul insanın bulunması bu gözlemi desteklemektedir. Bütün bunlardan yola çıkarak, zekâtı yeniden merkezileştirmeye yönelik köktenci kampanyanın mantıklı değilse bile anlaşılır olduğu sonucuna varılabilir. Zorunlu zekâtın destekçileri, savundukları sistemin yardıma muhtaç kişilere aktarılabilecek kaynakları arttıracağını ve bu kaynakların kişisel ilişkilere göre dağıtılmasını önleyeceğini iddia ediyorlar. Ayrıca, Hz. Muhammed'in de zekâtı zorunlu hale getirdiğini, günümüzde yaygın olan gönüllü zekât sisteminin ise onun ölümünden sonra ortaya çıktığını hatırlatıyorlar.

Devlet denetimindeki zekât uygulamaları

Peki öyleyse devlet denetimindeki yeni sistemler nasıl çalışıyor? Yoksullara kaynak aktarmakta merkezi olmayan sistemlere göre daha mı başarılılar? İlgili belge ve araştırmalar çok az olduğu için bu sorulara kesin cevaplar veremesek de zorunlu zekât sistemini kuranların büyük umutlarının gerçekleşmediği açıktır. Pakistan'da Zekât Kurumu'nda toplanan zekât gelirleri yerel komiteler arasında temsil ettikleri nüfusa göre bölüştürülür. Bu komiteler de elde ettikleri kaynakları belirledikleri yardıma muhtaç kişilere aktarırlar. Dolayısıyla görece yoksul yörelere sağlanan kaynaklar, bu yörelerin ulusal zekât fonuna kendi katkılarını aşar.[89] Resmi kayıtlara göre 1980-88 döneminde zekât kaynaklarının yüzde 58'i dul, yetim ve sakatlar da dahil olmak üzere çalışamayacak durumda olanlara geçinme yardımı olarak verilmiştir.[90] Ancak verilen yardım çok azdır. 1980'li yıllarda bir kişinin temel gıda harcamalan ayda yaklaşık 22 dolar gerektirirken zekât olarak verilen yardım, genellikle kişi başına 4 dolarla 8 dolar arasında değişmiş, kimi bölgelerde 1 doları aşmamıştır.[91] Bir milyon Pakistanlı zekât yardımı görmekteydi, ki bu sayı yoksulluk sınırının altında yaşayan Pakistanlıların yaklaşık yüzde 10'una eşittir. Bu duruma değinen resmi bir rapor, sekiz yıldır yürürlükte olan devlet yönetimindeki zekât sisteminin eşitsizlikleri azaltamamış olduğunu yazar. Ne dilencilerin sayısında belirgin bir düşüş olmuş, ne de yoksulluk azalmıştır. Bu koşullar altında “insanlar yalnızca sisteme olan inançlarını değil, aynı zamanda İslâm'ın daha iyi bir ekonomik düzen sunduğu yolundaki inançlarını yitirmeye başlamıştır."[92]

Rapora göre, sistemin başarısızlığı yalnızca kaynak yetersizliğine bağlanamaz. Geçinme yardımı ve rehabilitasyon için ayrılan kaynaklar, yoksulluk sınırının altındaki herkese ayda 8 dolar vermeye yetecek düzeyde olmalıydı. Bu varsayım sorgulanmaya açık olsa da raporda sunulan rakamlar zekât sisteminin kötü yönetildiğini ve yolsuzluk yapıldığını gösteriyor.[93] Zaten Pakistan gazeteleri, zekât sistemiyle ilgili kayırmacılık, iltimas ve zimmete para geçirme haberleriyle doludur. Zekât yardımı alanlar arasında, anne ve babası hayatta olan "yetimler", sıra sıra altın bilezikli "yoksul kadınlar" ve çoktan toprağa karışmış "yaşlılar" bulunduğu söylenmektedir. Zekât fonlarının nüfuzlu insanlar tarafından arpalık olarak kullanıldığı da biliniyor.[94]

Pakistan Zekât Kurumu kuruluşundan beri kaynaklarının yaklaşık yüzde 20'sini rehabilitasyona ayırmaktadır. Bu program çerçevesinde pek çok yoksul kadına dikiş makinesi verilmiştir. Ne yazık ki bilgi eksikliği ve malzeme yetersizliği nedeniyle bu kadınların geçim sağlama kapasiteleri düşük kalmıştır.[95] Yine de resmi çevreler iyi yönetilen rehabilitasyon ve kamu hizmeti

programlarının yoksullukla mücadelede bireylere geçinme yardımı yapılmasından daha etkili olacağına inanıyor. Nitekim Zekât Kurumu şu sıralarda yoksullar için 75.000 ev yaptırmakta olup yeni kamu hizmeti programlarını yürürlüğe sokmayı planlamaktadır.[96] İşin tuhaf yanı, zekât kaynaklarının kamu sağlığı, konut ve eğitim için kullanılıp kullanılamayacağına yönelik tartışmayı başlatan kişinin bir modernist olan Fazlur Rahman olmasıdır. Rahman, 1960'lı yıllarda kaynakların sosyal programlara yöneltilmesini savunduğunda köktenciler onu İslâmi geleneklere ters düşmekle suçlamışlardı. O zamandan bu yana zekât kaynaklarının geçinme yardımına harcanmasının yoksulluğu önlemediği görüşü giderek destek bulmuş, pek çok köktenci yeni seçenekleri onaylamaya başlamıştır.

Malezya'nın federal devlet düzeninde zekât sisteminin yönetimi eyaletlere bağlı kurumlara bırakılmıştır. Eyaletlerin topladığı kaynaklar dağıtılmak üzere bu kurumlara verilir.Kedah'ın başkenti Alor Setar'daki zekât dairesinin 1970 yılında çıkardığı bir rapor, bu eyaletteki kaynakların şöyle dağıtıldığını açıklar: Toplanan paranın yüzde 53'ü "övgüye değer etkinliklere" (bu terim genellikle dini eğitim anlamında kullanılır), yüzde 6'sı hacca gidenlere, yüzde 2'si yeni Müslümanlara, yüzde 22'si zekât toplayıcılarına ve yönetimine harcanmış, dolayısıyla yoksulların yararına yapılan harcamalar toplam kaynakların yüzde 15'ini geçmemiştir.[97] 1980'li yılların başlarındaki rakamlar ise, yoksulların payının yüzde 11 ile 15 arasında değiştiğini, geriye kalan kaynakların da zekât görevlileriyle dini amaçlara harcandığını gösteriyor.[98] Benzer biçimde, Perlis'te yıllık zekât gelirinin yaklaşık yüzde 12'si yoksullara gitmekte, aslan payını zekât toplayıcıları, İslâm okulu öğretmenleriyle öğrencileri ve hacılar almaktaydı.[99] Yardıma muhtaç kişilere harcanan kaynaklar çok azdı. Bu kategoriye girenlere yılda 3 dolarla 19 dolar arasında yardım yapılmaktaydı, ki bu miktar çoğunun zekât dairesine gidip parayı almalarına bile yetmemekteydi.[100]

Pakistan'da olduğu gibi, Malezya'da da bir bölgeden toplanan paralar çoğunlukla başka bir bölgede harcanır. Sisteme kaynak sağlayan pirinç üreticisi yoksul bir köyün, zekât yardımı alması gerekmez. Scott'ın incelediği bir köyde en azından 1980 yılından bu yana hiçbir yoksul köylü zekât almamıştır. Köyde resmi yardım alan tek kişi, köyün zenginlerinden biri olan zekât toplayıcısının üniversiteye giden oğlu olmuştur.[101] Bugün pek çok Malezyalı İslâm iktisatçısı, yoksulluğu ortadan kaldırma amacıyla getirilen bu sistemin, savunucuları için bir utanç kaynağı olduğunu söylüyor. Kimi İslâm iktisatçıları artık toplanan kaynakların rehabilitasyona harcanması gerektiği

görüşündedir. Getirdikleri öneriler arasında yoksullara kendi işlerini kurmalarını sağlayacak sermaye verilmesinin yanında, kaynakların bir bölümünün kentlerdeki fahişelerin başka sektörlerde iş bulmalarına harcanması var.[102]

Daha önce de gördüğümüz gibi, gönüllü zekât sistemi iyi ilişkileri olmayan yoksullara ulaşamadığı ve yoksulluğu gideremediği gerekçesiyle eleştirilmekteydi.Pakistan ve Malezya'daki kayıtlara göre aynı sorunlar devletçe yönetilen zorunlu zekât programlarını da etkileyebilmektedir. İki sistem etkileri bakımından elbette ki farklılık gösteriyor. Ancak önemli olan fark adalet sağlama ya da yoksulluğu gidermekteki başarılarında değil, değer kazandırdıkları ilişkilerin niteliğinde yatmaktadır. Gönüllü zekât sistemi ekonomik ilişkileri, özellikle de iş ilişkilerini değerlendirirken devlet güdümündeki zorunlu zekât sistemi, politik ilişkilere, özellikle dinle ilgili ilişkilere değer kazandırır. Nitekim Malezya'nın merkezi olmayan eski zekât sisteminde düzenli zekât alabilmenin en kesin yolu, zengin bir çiftlik sahibi için çalışmaktı; günümüzde ise, bu yol dini bir okula gitmekten ya da bir zekât dairesinde çalışmaktan geçiyor.

Pakistan ve Malezya'da yürürlükte olan zekât sistemleri arasındaki temel fark, zekât görevlilerine yapılan ödemelerin kaynağında yatmaktadır. Malezya'da görevlilerin ücretleri, Kur'an'ın emrettiği biçimde, elde edilen zekât gelirinden verilir. Pakistan'da ise, devletin genel kaynaklarından ödeme yapılmakta, böylece maliyetsiz çalışıldığı izlenimi yaratılarak sistemin çekicilik kazanmasına çalışılmaktadır.[103] Aslında Pakistan'da bile dini kurumlar zekât sisteminden yararlanırlar. Kimi din görevlileri zekât toplama ve dağıtma işleri karşılığında para almaktadır. Dahası, zekât gelirinin bir bölümü din eğitimine ayrılmaktadır.[104] Ne var ki yoksullara yapılan yardımın genel İslâmcı hedeflere varılması ve din görevlilerinin zenginleşmesi için iyi bir bahane haline dönüştüğü Malezya'da din kurumlarının zekâttan aldıkları pay çok daha fazladır. Görevlilere yapılan ödemelere ilişkin resmi kayıtların gerçeği yansıtmaktan uzak olduğunu hemen belirtmek gerekir. Zekâtın toplanması sırasında çeşitli yolsuzluklar yapılmakta, toplayıcılar kayıt dışı kazanç elde etmektedir. Kimi görevlilerin topladıkları paraları zimmetlerine geçirdikleri biliniyor.[105]

Malezya'nın devlet güdümündeki zekât sistemi, zekâtı bir başka vergi türü olarak gören köylüler arasında hoşnutsuzluk yaratmaktadır. Şaşırtıcı olan, pek çok Pakistanlının da benzer duygular taşımasıdır. Pakistanlıların zekât sisteminden yakınmalarının bir nedeni, yaygın biçimde yolsuzluk yapıldığı

izlenimi taşımalarıdır. Bir başka nedeni ise, sağladıkları kaynakların nasıl kullanıldığını belirlemek şöyle dursun, bunu öğrenme olanağı bile bulamamalarıdır.[106] Bu durum, bireyi yaptığı yardımın yararlarını görme mutluluğunu yaşamaktan alıkoymakta, ayrıca harcamalar konusunda bireyler arası anlaşmazlıklara zemin hazırlamaktadır.Uzaklardaki öğrencilere yardım ettiği bilinen bir zekât fonu, zekât veren kişinin ihtiyaç sahibi yakınlarını atladığında o kişi, sistemin adil olmadığını düşünebilir. Görünüşe göre, pek çok Pakistanlı bu durumdadır. Pakistan hükümeti tarafından 1950'li yıllarda kurulan gönüllü zekât fonuna neredeyse hiç bağış yapılmaması, bireylerin hükümetin zekâta karışmasından rahatsız olduklarına işaret ediyor.[107] 1987 yılında Malezya'da Aidit bin Ghazali tarafından yapılan bir anket de bu yorumu destekliyor. Ankete katılanların yaklaşık yüzde 60'ı, zekât ödemelerinden yararlanacak kişileri kendileri belirlemeyi tercih ettiklerini, bu kararı hükümete bırakmak istemediklerini belirtmişlerdir.[108]

Pakistan'da diğer bir sorun, Şii azınlığın Sünni yönetimindeki hükümete zekât vermek istememesidir.[109] Zekât yasasının ilk biçimine göre, yeterince varlıklı her Müslüman devletin zekât sistemine para vermek zorundaydı. Ancak Şiiler sokağa dökülüp protesto gösterileri yapınca yasa değiştirilmiş, azınlık mezheplerinin üyelerine zekâttan muaf olma hakkı tanınmıştır. Bu haktan yararlanmak isteyen bir kişinin bankasına ya da bölgesindeki zekât toplayıcısına bir dilekçe vermesi yeterlidir.[110] Pek çok Şii banka mudisi, verilen hakkı kullanmıştır. Kimi Sünni mudilerin de yıllık zekât kesintilerinden kurtulmak için kendilerine Şii süsü verdikleri bilinmektedir.

Yine bir başka rahatsızlık kaynağı da zekât vermenin zorunlu olmasıdır. Söz konusu her ülkede kimi Müslümanlar, zorunlu ödeme yapmakla dini yükümlülüklerini tam olarak yerine getiremediklerini düşünmekte, bu nedenle de kendi seçtikleri insanlara ayrıca para vermektedirler.[111] Öyle ki Malezya'da bu iki zekât türü arasında terimsel bir ayrım ortaya çıkmıştır. Hükümete yapılan ödemeler aşağılayıcı bir biçimde *zakat raja*, yani "devlet zekâtı"; hayır amacıyla gönüllü olarak yapılan ödemeler ise *zakat peribadi*, yani "kişisel zekât" olarak adlandırılmaktadır. Pakistan ve Malezya'da insanlar zorunlu ödemeler dışında da zekât verdikleri için yoksulların aldıkları yardımlar resmi kayıtlarda gözüken miktarları aşmaktadır. Ek para aktarımlarına ilişkin sistematik bir araştırma yapılmamış olsa da, bunların yüksek bir meblağ oluşturduğu şüphelidir. Ne Pakistan'da ne de Malezya'da yoksullar, toplum un varlıklı kesim lerinden yüklü bir yardım almayı beklemez.

Değerlendirme

Son yıllarda kurulan zekât sistemlerinde ortaya çıkan (devlet denetimine kamuoyunun tepkisi, yaygın zekât kaçakçılığı, akraba kayırma, büyük kaynakların din kurumlarına kanalize edilmesi gibi) soranların altında insan doğasının iki temel özelliği yatar. Birincisi, insanlar adalet ve verimliliği kişisel deneyimlerine ve koşullarına göre algılarlar; ikincisiyse, kaynakların dağılımını kendi gereksinimlerine göre yönlendirmeye çalışırlar.Dolayısıyla her toplumda hükümetin toplumun kaynaklarını harcama biçimini eleştirenler olduğu gibi, devletin olduğu her yerde de kayırmacılıkla, sahtekârlıkla ve yetkilerini kötüye kullanmakla suçlananlar bulunur. Ayrıca hükümet yetkilileri genellikle merkezi dağılıma sıradan vatandaşlardan daha olumlu bakar ve şahsi kararlara daha az güvenir. Bu gözlemler zekâtla ilgili anlaşmazlıkların, kaynak dağılımını kontrol etmeye yönelik evrensel savaşımın bir başka gösteıgesi olduğuna işaret ediyor.Zekâtın dini bir karakter taşıması bu olguyu gölgede bırakmamalıdır. Ne İslâm ne de herhangi bir başka din, insanların ekonomik sonuçları denetleme dürtüsünü yenememiştir.

Daha önceki bölümlerde İslâm bankacılığının Müslümanların tasarruf ve yatırım yapma biçimlerini kökten değiştirmediği sonucuna varmıştık.Şimdi de zekâtın Müslüman toplumlardaki yoksulluk ve eşitsizliği görünür biçimçde azaltmadığını görmüş olduk. Zekât, gelir ve servet dağılımını etkilemiş olsa da yoksul Müslümanlara önemli bir yarar sağlamamıştır. Köktencilerin yorumladığı biçimde zekâtın oldukça tutucu bir yeniden dağılım aracı olduğu söylenebilir. Tarla ve fiziksel sermaye gibi üretim araçlarını ya da konut ve mobilya gibi tüketim mallarını vergilendirmediği için zekat çok sınırlı bir ekonomik transfer aracıdır. Böylesi bir sistemin dağılım üzerindeki etkileri, en iyi koşullarda bile sınırlı olacaktır. Öyleyse kötü yönetilen sistemlerin büyük hayal kırıklığı yaratmış olmasına şaşmamak gerekir.

Bu değerlendirmeye, kapsamı yeni gelir ve servet biçimleriyle genişletilmiş bir zekât sisteminin önemli bir dağıtım aracına dönüşebileceği gerekçesiyle karşı çıkanlar olabilir. Zekâttan elde edilebilecek gelir gerçekten önemlidir. İslâm iktisatçıları, söz konusu gelirin GSYH'nin yüzde 3'ünü geçebileceğini göstermişlerdir.[112] Ancak bu hesaplama zekât kaçakçılığının önlenebileceği varsayımına dayanıyor, ki bu varsayım gerçekçi değildir. Zaten zekâtın eşitsizlikleri azaltması için zekât fonunu büyütmek yetmez. Bunun yanında harcamaların yoksullara giden bölümünü de arttırmak gerekir. Zekât kaynaklarının yoksullara aktarılmasını önleyen her tür engele karşı toplumsal ve yasal yaptırımlar oluşturulmalı, bir denetleme mekanizması kurulmalıdır.

Devletçe yönetilen zekât sistemlerini, her resmi transfer programında benzer sorunlar olduğu gerekçesiyle savunmak mümkündür. Ancak İslâm ekonomisinin daha yüksek standartlar getirmeye çalıştığını unutmayalım. İslâm ekonomisi, yürürlükteki lâik dağılım sistemlerinin performansını yakalayabileceği vaadiyle yetinmemekte, çok daha ileri giderek mevcut sistemlerden çok daha iyi hizmet verebileceğini iddia etmektedir.

İslâm ahlâkının ekonomik kalkınma üzerindeki etkisi

Daha önce de belirttiğimiz gibi İslâm ekonomisi Kur'an'ın anlaşılabilir her türlü ekonomik soruna çözüm getirdiğini ileri sürer. Pek çok sorun üretim, tüketim ve değiş tokuşa ilişkin İslâmi kuralların bencilliği engellemesiyle çözülecektir. Bu kurallara uyulması durumunda ekonomik kalkınma hızlanacak, daha adil ve daha dengeli olacaktır. Bu iddia, İslâm'ın modernleşme önünde bir engel olduğuna ilişkin Batı kökenli kuşkuların temelsiz olduğu anlamına gelir.[113] Nitekim İslâm iktisatçıları, İslâm'ın ekonomik kalkınmayı engellediği görüşünü reddederek, bu dinin gerek gelişmeye gerekse toplumsal uyuma katkıda bulunduğunu savunurlar.

Önerilen ekonomik kurallar en genel biçimleriyle, dini ya da lâik pek çok değer sisteminde bulunan ahlâki ilkelerden oluşur. Bireyler, bir yandan uygarlığın nimetlerinden yararlanmaya teşvik edilirken bir yandan da sahip olduklarını başkalarıyla, özellikle de yardıma muhtaç kişilerle paylaşmaya çağrılırlar, insanlar, mallarını kötüye kullanmaktan kaçınmalı, onları kullanışsız hale getirmemelidirler. Üretici ya da tüccar olarak kişisel çıkar aramakta serbest olmakla birlikte, özgürlüklerinden yararlanırken başkalarına zarar vermekten kaçınmalıdırlar. Hak ettiklerinden daha fazla kazanmamalı, işçilerine "adil" ücretler ödemeli ve müşterilerinden "adil" fiyatlar istemelidirler. İş ilişkilerinde dürüst olmalı, hatalarını kabul etmeli, yanıltıcı reklâm yapmaktan kaçınmalı, çalışkan olmalı ve verdiği sözleri yerine getirmeye çabalamalıdırlar.[114]

İslâm'ın ortaya çıkmasından sonraki birkaç yüzyıllık dönemde bu genel kurallar pek çok farklı durumda uygulanmış ve pek çok özel kural oluşturulmuştur. Örneğin, bireyin hak ettiğinden fazlasını kazanmasına getirilen yasak, İslâm'ın çiçeklenmiş bir ağacın alım satımını yasakladığı biçiminde yorumlanmıştır.Bu yorumun dayandığı mantık şöyledir: ne alıcı ne de satıcı ağaçtan ne kadar meyve elde edileceğini tam olarak tahmin edemeyeceğinden, anlaştıkları fiyat bir tarafın haksız kazanç sağlamasına, öbür

tarafınsa haksız yere zarar görmesine neden olacaktır.[115] Her ne kadar geçmişten kalma böylesi yorumlar çelişkili olsa ve klasik İslâm hukuku birçok bireysel olayı pek çok farklı biçimde yorumlasa da, kimi İslâm iktisatçıları bunların günümüzde bile geçerliliğini koruduğunu düşünüyorlar.[116] Kendilerini klasik anlayışlarla sınırlamayan öteki İslâm iktisatçıları ise, yeni yorumların gerekliliğine inanırlar.[117]

Geçmişten kalma yorumların nasıl uygulanacağı konusunda görüş birliği sağlanamamış olmakla birlikte İslâm iktisatçıları, İslâm'ın ahlâk ilkelerine uyulması durumunda Müslüman ülkelerin ekonomik performansının önemli ölçüde düzeleceği konusunda hemfikirdir. İslâmi ilkelere göre işleyen bir toplum düzeninde bireyler toplumun çıkarlarına öncelik tanıyacak, işlerini sevecek, ekonomik uğraşlarına ibadet gözüyle bakacaklardır. Kimi yazarlar, İslâmlaşmakta olan ülkelerde böylesi değişiklikler gözlemlemektedir. Bir Türk yazarı olan Beşir Atalay'ın 1987 yılında İktisadi Kalkınma ve İslâm adlı bir eserin içindeki makalesinden uzunca bir alıntı verelim:

> 1982 yılı Şubat ayında Tahran'da sabah namazı vakti, ortalık yarı ışımıştı, otobüsle havaalanına gidiyorduk. Ana caddelerden birinin kenarında, orta yaşlı, sakallı bir çöpçünün caddeyi süpürüşünü gördük. İlk görüşte hemen insana şu duyguyu veriyordu; ne kadar büyük bir aşk ve vecdle, o sabah namazı vaktinde o caddeyi süpürüyordu.Çok aydınlık bir görünümü vardı, etkileyici idi. Otobüs geçerken gördüğümüz bu senaryo, çarpıcı bir sahne. Anlattım duygularımı yanımdaki genç Iranlıya. Açıkladı o da duygusunu, "çeşitli toplum katmanlarında bu tür müslümanlar var, onlar öyle bir duygu ile çalışıyorlar ki, o işte titizlik ve başarısı onun için ibadet ve dinine, toplumuna hizmettir. O çöpçü için İslâm devletinin sokağını o aşk ve vecdle temizlemek bir ibadettir, onun bilincindedir."[118]

Bu alıntının yer aldığı makalenin teması, başarılı kalkınmanın diğerkâmlığı ve kardeşliği vurgulayan toplumcu bir ahlâk anlayışına bağlı olduğudur. Bu, istisnai bir görüş değildir. İslâm ekonomisi yazını şöyle ifadelerle doludur: "[İslâm] ekonomik kalkınmanın her yönüyle ilgilenir, kalkınmayı insandan soyutlamaz, kalkınmayı insanı geliştirmenin bir aracı olarak görür."[119]

Bu görüşle bağlantılı olarak ahlâki yozlaşma Müslüman dünyasının gerikalmışlığının asıl nedeni değilse bile temel bir nedeni olarak gösterilir. Daha yedinci yüzyılda, ilk dört halifeden sonra gelen halifelerin yolsuzluklar

yapmasıyla ahlâk standardı düşmeye başlamıştır. Son yıllarda da, Batı'nın etkisiyle bu yozlaşma korkunç boyutlara ulaşmıştır.İslâm iktisatçılarına göre oluşan ahlâk bunalımı üretkenliği azaltmış ve hükümetin verimliliğini düşürmüştür. Dahası, bu yozlaşma, kardeşlik bağlarını zayıflatarak Müslümanları birbirlerinin ihtiyaçlarına karşı duyarsızlaştırmıştır. Bu durumun acı bir sonucu olarak, Müslümanlar temel konularda görüş ayrılıklarına düşmekte ve içinde bulundukları rekabet ortamı onların ortak amaçlar için işbirliği yapmalarını engellemektedir. Söz konusu ahlâk bunalımı, zekât sisteminin ve İslâm bankacılığının başarısızlıklarından da sorumlu tutuluyor. İslâm iktisatçılarına bakılırsa, zekât fonlarının başka amaçlar için kullanılması zekât görevlilerinin ahlâki bozukluklarından kaynaklarımaktadır. Faize dayalı bankacılığın varlığını sürdürmesi de yine iş dünyasındaki yaygın sahtekârlığın sonucudur.

Bütün bu sorunlar, ekonomik kalkınma sürecinde ahlâki eğitime büyük önem verilmesi gerektiği biçiminde algılanmaktadır. Bireyler aile içi ve okul eğitimleriyle adil, uyumlu ve verimli bir toplumun gereklerine uymaya hazırlanmalı; Müslüman ümmetinin bir üyesi oldukları ye toplumsal çıkarların bireysel çıkarlardan üstün olduğu düşüncesiyle yoğrulmalıdırlar. Bireyleri değiştirmeye çalışmanın bir alternatifi, toplumun kurumlarında reform yapmaktır. Kalkınma uzmanlarının çoğu geri kalmışlığın tamamen değilse bile büyük ölçüde kurumsal verimsizlikten, yani toplumun kurumlarının ihtiyaçlara ve koşullara uymamasından kaynaklarıdığını savunurlar.Bildiğimiz kadarıyla hiçbir İslâm iktisatçısı toplumsal kurumların önemini inkâr etmemektedir; hepsinin zekât kurumuna büyük önem verdiklerine yukarıda işaret etmiştik. Yaklaşımlarının püf noktası bireylerin yeniden yapılanmasına verdikleri önemde yatmaktadır. İslâm'ın ortaya çıkışından beri Müslümanlara İslâmi bir ahlâk anlayışı aşılamak için büyük çabalar harcanmış olduğu bilinmektedir. Bu çabalar bireylerin çalışma gayretlerini, cömertliklerini ve piyasa davranışlarını etkilemiş midir? Etkilemişse nasıl etkilemiştir? İslâm iktisatçıları bu konularda hiçbir ciddi araştırma yapmamış, İslâmi bir eğitim sisteminin hem ekonomik büyümeye hem de ekonomik adalete hizmet edip edemeyeceğini sorgulama gereği duymamışlardır.

Birçok İslâm iktisatçısı toplumcu bir ahlâk anlayışının ekonomik kalkınmanın bir şartı olduğunu belirtir. Kimileriyse böylesi bir ahlâk anlayışının başlı başına bir hedef olduğunu, üstelik bu hedefin ekonomik kalkınmadan daha fazla önem taşıdığını ve ahlâki buyrukların kimi bağlamlarda ekonomik büyümeyle çelişebileceğini söylerler.[120] Ancak İslâm

ahlâk düzeninin sağlıklı ekonomik kalkınmanın önemli bir aracı olduğu görüşüne karşı çıkan yoktur. Bütün İslâm iktisatçıları, bireysel ahlâk anlayışının Müslümanları ortak amaçlar için birlikte çalışmaktan alıkoyarak gerikalmışlığa neden olduğu konusunda görüş birliği içindedir.

İslâm ekonomisinin savunduğu, toplumcu ahlâk anlayışının çarpıcı bir özelliği, büyük ve küçük gruplar arasında fark gözetmemesidir. İslâm iktisatçıları, özveriye ve kardeşliğe dayanan İslâmi ahlâk anlayışının, kalabalık bir modern ulusta da Hz. Muhammed döneminde olduğu ölçüde etkili ve yararlı olacağını düşünürler. Bunun ne anlama geldiğini biraz daha açalım. İslâmi yaşam tarzını benimseyen bir ülkede ekonomik kalkınma büyük ölçüde, Müslümanların birbirlerinin görünen ihtiyaçlarını karşılamaları ve görünürdeki ortak amaçları uğrunda iş birliği içinde çalışmalarıyla gerçekleşecektir.

Bu sav, iki ciddi sorun içermektedir. Birincisi, bireye sonsuz bilgi alma, hatırlama ve işleme yeteneği atfetmesidir.Gerçekte ise, küçük bir kentte bile kimse o kentin gereksinimlerine ilişkin bilginin çok küçük bir bölümünden fazlasını zihninde tutamaz. Dolayısıyla çağdaş bir ulusun hiçbir üyesi diğer üyelerin birkaçından fazlasının isteklerini bilemez. Az sayıda tanıdığının hedeflerini bilebilir, büyük yığınların istekleri hakkında da genel bilgi sahibi olabilir. Ancak olağanüstü ölçüde diğerkâm bir insan bile toplumda olan biten her şeyi özümseme yeteneğine sahip değildir. Bu savın ikinci sorunlu yanı ise, ortak hedefler oluşturmanın zorluklarını göz ardı etmesidir. Büyük bir toplumda bir yandan koşullar arası farklılıklar, bir yandan da iş bölümü, insanların farklı zevkler ve endişeler edinmelerine ve olayları farklı biçimlerde algılamalarına neden olur. Sonuç olarak da o toplumun bireyleri, çeşitli adalet ve verimlilik anlayışlarına sahip olurlar. Ortak bir İslâmi eğitim sözü edilen farklılıkları azaltsa da tamamen yok edemez.

İslâm ekonomisinin son yıllardaki uygulamalan bu gözlemlerimizle uyuşmaktadır. İslâm bankaları varlıklarının bir bölümünü yoksullara faizsiz kredi olarak vermekle yükümlüdür. Karz-ı hasen olarak bilinen bu kredileri, genellikle kendi çalışanlarına maaş avansı biçiminde verirler.

Görülen o ki, İslâm bankacıları kendi yakın çevrelerindeki insanların ihtiyaçlarına karşı başkalarınınkilere göre daha duyarlılar. Aynı gözlem zekât görevlileri için de geçerlidir.Zekât dairelerindeki yaygın yolsuzluklar, her Müslümana eşit hizmet sunmadıklarını kanıtlıyor.

En çok üç-dört yüz kişiden oluşan ve üyeleri benzer işlerle uğraşan bir grupta insanların yaşamları birbirine benzeyebileceği gibi, öğrenilmesi gereken

bilgi ortak hedefler konusunda uzlaşmaya varılabilecek kadar sınırlı olabilir.Dahası, böylesi bir grubun üyeleri birbirlerinin ihtiyaçları konusunda yeterli bilgiye sahip olabilirler. Ancak bu özelliklerin milyonlara varan bir toplum için de geçerli olacağını düşünmek hayalcilik olur. Büyük bir toplamda sahip olunan ve sahip olunduğu bilinen ortak amaçlara yönelik sürekli işbirliği, ancak aile, çalışma grubu ve küçük iş ortaklıklarında mümkündür.

Son iki yüzyılda ekonomi bilimi bize bir şey öğretmişse bu, piyasa mekanizmasının farklı amaçlar güden kişilerin hepsine birden yarar sağlayabildiğidir. Rakipsiz bir bilgi tasarrufçusu olan piyasa, yalnızca kendi bencil amaçlarını güden bireylerin toplumsal ihtiyaçlara hizmet etmelerini sağlar. Piyâsa mekanizmasının iyi çalışması için mülkiyet hakları, sahtekarlığa karşı yaptırımlar, zararlı dışsal etkenlere karşı düzenlemeler ve kontrat kuralları gibi kişisel kısıtlamalar gerektiği doğrudur. Şirketlerin işbirliğine dayalı üretimlerinin topluma büyük yarar sağladığı da ortadadır. Ancak ne diğerkâmlık ne de amaç birliği büyük bir toplumu ekonomik açıdan ayakta tutamaz. Alıcı ve satıcıların kişisel bilgiye dayanan uğraşlarının topluma yarar getirmesini sağlayan kurumlara da önemli roller düşmektedir. Başka türlü söylersek, bir toplumun refaha ulaşması için o toplumdaki her bilginin paylaşılması dolayısıyla da herkesin birbirinin ihtiyaçlarını bilmesi gerekmediği gibi ortak amaçların oluşması da gerekmez. İnsanların bilişsel yetenekleri sınırlı olduğundan, gerek bilgi bölümü gerekse iş bölümü yapılması şarttır.

Bu görüşlerin en güçlü modern savunucusu Friedrich Hayek, büyük bir toplumun ekonomik alanda başarılı olması için bilgi ve amaç ortaklığı sağlaması gerektiği yolundaki yaygın yanılgıyı Aristo'nun ev idaresi ve bireysel girişimle ilgili öğretilerine dayandırır. Aristo'nun yaşadığı dönemdeki piyasanın özelliklerini göz ardı eden bu öğretiler, toplumsal düzene ilişkin dini ve felsefi düşünceyi iki bin yıl boyunca etkiledi. Ev ekonomisini bir ülke ya da bölgenin ekonomisine genelleme yanılgısına düşen sonraki düşünürlerden Akinalı Thomas, yalnızca başkalarına yarayacağı bilinen eylemlerin ahlâki açıdan haklı ve ekonomik açıdan cazip olabileceğini savunmuştur. On sekizinci yüzyıla kadar piyasa mekanizmasının "bir başkasına iyilik yapmayı düşünmeden" hatta "o başkasını tanımadan" ona iyilik yapmaya olanak tanıdığı gözden kaçmıştır.[121]

Ne var ki düşünce alışkanlıklarından kolay vazgeçilmemektedir. Yirminci yüzyılın en etkili toplumsal öğretisi olduğunu söyleyebileceğimiz sosyalizm, bencil hırsın yerini yardımseverlik aldıkça sınıfsız bir toplum yaratmanın

mümkün, hatta kaçınılmaz olduğunu savunmuştur. Hayek, onlarca ülkenin dayanılmaz verimsizlik ve zulüm koşulları içinde yaşamasına yol açan bu görüşü, çağımızın "öldürücü kavramı" olarak nitelendirir. Ona göre, sosyalizmin vaat ettiği çok verimli, adil ve uyumlu toplum, yalnızca büyük bir azimle sosyalizme hizmet eden mutlu işçileri gösteren duvar resimlerinde var olabilir.

Bu konu bizi yukarıda sunduğumuz bir alıntıda sözü edilen Iranlı çöpçüye geri döndürüyor. Çöpçünün yüzündeki şevk, İslâm'ın geniş ölçüde yardımseverlik yaratabileceği ve Iran İslâm Cumhuriyeti'ninki kadar büyük ve karmaşık bir ekonomiyi yönlendirebileceği biçiminde algılanmıştı. Bu yorum, Aristo'nun İslâmi düşünce üzerindeki etkisini açıkça ortaya koyuyor. Aristo'nun düşüncelerinden etkilenen öteki sistemler gibi İslâm felsefesi de insan eğilimleri ve yetenekleriyle ilgili deneysel açıdan savunulamayacak varsayımlara dayanır.[122]

İslâm'a dayalı ekonomik yapıtlarda ahlâka büyük önem verildiği düşünülürse devletin yetki alanı ve merkezi planlamanın yararları konusunda fikir birliği sağlanmış olması beklenebilir. Ancak bu amaca ulaşılamamıştır. İslâm ekonomisi yazınında devlet mülkiyeti ve merkezi planlama lehine çeşitli savlar bulunduğu gibi, özel mülkiyet ve piyasa mekanizması lehine de birçok sav bulunmakta, bunların hepsi de Kur'an ayetleri ve hadislerle desteklenmektedir.[123] "İslâmi" teriminin gerek "sosyalizm" gerekse "kapitalizm" kavramlarıyla yan yana kullanılmış olması bu bakımdan çok anlamlıdır. Piyasa mekanizmasını onaylasa da onaylamasa da, hiçbir yönetim, politikalarına İslâmi kılıf vermekte zorlanmamıştır. Kendi programlarının tek ve kesin bir yorumu olan İlâhi bir hukuka dayandığını iddia eden İslâm ekonomisi savunucuları, bu noktayı gözden kaçırmaktadır.

İran parlamentosu sözcüsü Haşimi Rafsancani, hükümetin ekonomik rolüyle ilgili bir tartışma sırasında hükümet üyelerinin ekonomik denetimin niteliği konusunda uzlaşamadıklarını gözlemlemiş, buna rağmen sözü edilen bakış açısından vazgeçmemiştir. Bu anlaşmazlıkları, "uzmanlar arası ayrılıkların dinde bölünme anlamına gelmediği" gerekçesiyle küçümseyen Rafsancani, "İslâm çok çeşitli görüşü içinde barındınr" demiştir. Ona göre, tarafların uzlaşmaya varması arzu edilir. Ancak uzlaşma sağlanamayan konularda çoğunluğun fikri geçerli olacak, "ve uygulamada çoğunluğun savunduğu politika başarısız sonuçlar doğuruyorsa, toplum o politikanın alternatifini deneyecektir."[124] Shaul Bakhash'ın gözlemlediği gibi, "Hükümetin bir politikayı deneyeceği, eğer başarısız olursa, geri, dönüp bir başkasını

deneyeceği görüşü (...) İslâm'ın ekonomik ve mülkiyet ilişkilerini ilâhi bir hukuka göre düzenlediği görüşüyle bağdaşmamaktadır."[125]

İsIâm ekonomisi "kalkınma ekonomisi" olarak bilinen alt-disiplinle, ticari korumacılık ve sanayi geliştirme gibi konularda da ayrılığa düşer. Böylesi pek çok konu İslâm'ın erken döneminde daha ortaya çıkmamıştı. Yedinci yüzyıl Arabistan'ında merkezi planlama ya da sanayileşme, uygulanmaları şöyle dursun, hayal bile edilemezdi. Parasallaşmanın henüz başlangıç aşamasında olduğu Arabistan ekonomisinde bugünkü anlamda bir para politikası yoktu. Ekonomik kalkınma kavramının oluşmuş olduğu bile şüphelidir. İlk Müslümanlar, adalete önem veren ve eşitsizlikleri azaltan bir sistem amaçlıyorlardı. İdeallerine ulaşılması için bencilliğin ve sahtekârlığın yok edilmesi gerektiğine inandıkları da ortadadır. Ancak, bırakın sürekli ekonomik büyümenin en iyi nasıl sağlanacağını, konu hakkında düşündüklerini bile gösteren hiçbir kanıt yoktur. Bütün bu gözlemlerden yola çıkarak İslâm ekonomisinin, ahlâkın önemi konusunda birleşse de ekonomik kalkınmanın kurumsal niteliği konusunda çeşitlilik sunması doğal karşılanabilir.

Sonuç

Sıra uzun analizimizi toparlamaya geldi. İslâm ekonomisinin ne öğretisi ne de uygulamaları savunucularının inandığı kadar kapsamlı değildir. Bu ekonomi ekolünün somut uygulamaları, kaynakların yeniden dağıtımı ve bankacılıkla sınırlıdır. Ekonomisini İslâmi buyruklara göre yeniden düzenlemek için en ciddi adımları atan ve halkı çok dindar olan Pakistan'da bile reformlar bu iki alandan öteye gidememiştir. Dayandıkları kuram gibi yapılan değişiklikler tutarlılıktan yoksundur. Zekât ve İslâm bankacılığı ayrı amaçlara hizmet etmekte olup, ne biri ne de öbürü benzer amaçlar güden kurum ve uygulamalarla uzlaştınlılabilmiştir. Bir örnek verecek olursak, Pakistan'ın zekât programı amaçlanan gelir ve servet dağıtımlarını önleyen fiyat kontrolleri ve dolaylı vergilerle birlikte uygulanmaktadır. Yapılan reformların ekonomik devrim yarattıkları da söylenemez. İslâm bankacılığı, bankacılık ve finans sektörünün yalnızca görüntüsünü değiştirmiş, zekât hiçbir yerde yoksulluğu ya da eşitsizliği hissedilir derecede azaltmamıştır. Son olarak da, İslâmi ekonomik gündem, yeterince tanımlanmamıştır. Örneğin, faiz yasağının parasal taahhütlerin endekslenmesine engel oluşturup oluşturmadığı hâlâ açık değildir. Müslümanlara İslâm ahlâkı aşılamanın gerekliliği konusunda fikir birliği oluşmuş olsa da bunun devlet yönetimi açısından ne anlama geleceği

konusunda uzlaşma sağlanamamıştır.

İslâm ekonomisi kurma girişimleri önemli sonuçlar yaratamamışsa, bunun birkaç nedeni vardır. Birincisi, amaçlar ve yöntemlerdeki belirsizlikler, iktidar sahiplerinin kurulu düzeni tehdit etmeyen İslâmi yorumlar geliştirmelerine olanak tanımıştır.İkincisi İslâmi ekonomik gündemin kimi öğeleri insan doğasıyla çelişmektedir. Örneğin, riskten kaçmaya çalışan Müslümanlar, finansal risk taşımaya zorlanmakta, zekât ödemelerini asgari düzeyde tutmaya çabalayanlar da kıymetli madenlerinin zekâtını vermeye itilmektedir. Uçüncüsü, dini duyguları yenmesi beklenen toplumsal gerçekler, İslâmi reformların yapılmasını engellemektedir. Vergi kâçakçılığı nedeniyle kâr-zarar ortaklığının bankalara büyük riskler yüklediğini yukarıda saptamıştık. Son olarak da, kötü örgütlenme ve gerekli becerilerin yetersizliği, İslâmi reformların başan olasılığını azaltmaktadır. İslâm bankaları, her ülkede ilgi uyandıran kâr-zarar ortaklığını başarıyla uygulamak için gerekli olan yeteneklere sahip değildir. Benzer biçimde, mevcut zekât sistemleri etkili bir denetim mekanizmasının yokluğundan zarar görmektedir.

Söz konusu girişimler gelecekte ne sonuçlar yaratacak? İslâm ekonomisinin kalıcı etkileri olması beklenebilir mi? İslâm adına yapılan ekonomik reformların geçmişteki uygulamalardan önemli ölçüde ayrıldığı mitinin uzun ömürlü olacağını beklemek saflık olur. Ancak bu reformların etkisiz olduğunun görülmesi, faizin kaldırılması gibi temel amaçların terk edilmesine yol açmayabilir, insanlar ideolojilerinin gerçeklikle çeliştiğini gösteren ilk işarette inançlarını değiştirmezler. Albert Hirschman'ın da belirttiği gibi, o ideolojiyle gerçekliğin uyumu başından beri zayıf olmuşsa, zihinleri direniş gösterecektir. İdeolojiyle gerçekliğin birbirine uymadığı öteden beri bilindiği için onunla çelişen yeni olgular, uyumsuzluğu ilerletmez; ya göz ardı edilirler ya da ideolojiye uyduklarını gösteren suni bir açıklamayla etkisizleştirilirler.[126] Öte yandan, bu ideolojinin hayal kırıklığına uğrattığı kişilerin, gerçek ya da varsayılan toplumsal baskılar yüzünden şüphelerini açıkça dile getirememesi mümkündür.

Ancak, şüphelerini açığa vurmaya istekli bireyler hiç eksik olmayacağından, İslâmlaşmanın yararlarının nadiren sorgulandığı toplumlarda bile er geç örgütlü bir muhalefet oluşacağını düşünmek için nedenler vardır. Peki, geniş tabanlı bir muhaleletin ortaya çıkması ne kadar sürecektir? İslâmcıların böylesi bir muhalefete tepkisi ne olacaktır? Bir yazarın belirttiği gibi, tahmin yürütmek, özellikle gelecek söz konusu olduğunda, çok zordur. Bir toplum bilimcisi istikrarsızlıkları belirleyebilse de bunların ne zaman ortadan

kalkacağını saptayamaz; mevcut çelişkilerin kaynaklarını ortaya çıkarabilse de bunların nasıl çözümleneceğini söyleyemez; ve gelecekteki yol ayırımlarını kaydetse de toplumsal evrimin ayrıntılarını önceden veremez. Tarihin takip edilebilecek evrimsel yolları sınırladığı açıktır; ancak takip edilecek yollan tarihi rastlantılar belirler.

Olası senaryolardan biri, ahlâki düzen arayışının bir saplantı haline gelmesiyle iktidar sahiplerinin Müslümanları mükemmelleştirme idealini ciddiye almaya başlamalarıdır.Ahlâki mükemmelliğin ne anlama geldiği konusunda anlaşmazlık olasılığı yüksek olduğu için bireysel dürtülerin kontrol edilmesine artık ihtiyaç kalmadığı yönünde bir uzlaşmaya hiçbir zaman varılamayacaktır. Sosyalizm tarihi bir ölçüyse, toplumun geniş bir bölümünün yardımseverlik ortamını yaratmanın neden zor olduğunu merak etmeye başlamaları onlarca yıl alabilir. Bu noktaya varılıncaya kadar her başarısızlık, eğitsel çabaların hızlandınlması gerektiği ve İslâm dışı etkilerin daha da zayıflatılmasına ihtiyaç olduğu biçiminde yorumlanabilir. İslâmi bir ütopya yaratmaya yönelik bu uğraşla birlikte, devlet yönetiminin baskıcılığı giderek artacak, İslâm'ın her ekonomik soruna açık ve kesin çözüm getirmediğini belirtmenin riski artabilecektir. Bütün bu gelişmeler sırasında da, İslâm ekonomisi disiplini onlarca yıl gelişmesini sürdürebilir, hurafeler ciddi düşünceyle, yüzeysel reformlar gerçek reformla kanştırılabilir. Dolayısıyla yirminci yüzyılda sosyalizm nasıl sonsuz umut ve vaatlerden hayal kırıklığı, baskıcılık ve ümitsizliğe sürüklenmişse, yirmi birinci yüzyılda da İslâm bu yolu izleyebilir. İslâm adına getirilen kurum ve politikaların başarısız addedilmeleriyle dinin ekonomik konulara ilişkin otoritesi zayıflayacaktır. Bu senaryo, İslâm'a alternatif oluşturan ruhsal ve ahlâki ilham kaynaklarının çekicilik kazanmasıyla sona erebilir.

Bir başka olası senaryo ise, geçmişte varılmış ekonomik koşulları canlandırmak amacıyla geliştirildiği öne sürülen İslâm ekonomisinin temel bir yenilikçi güç haline dönüşmesidir. Geriye dönük bir hareket olarak tarih sahnesine çıkan Protestan Reform Hareketi'nin zamanla yenilikçi bir karakter kazandığına hemen işaret edelim. Tarihçi R. H. Tawney'nin ortaya çıkardığı gibi, Luther başta olmak üzere Protestanlığın kurucuları terk edilmiş olduğunu düşündükleri kimi değerleri yeniden canlandırmak için savaştılarsa da, dinsel yozlaşmayı önlemeye yönelik çabaları, sonunda kilisenin güç kaybetmesine yol açarak önlemek istedikleri toplumsal gelişmeleri körükledi. Böylece Protestanlık, Sanayi Devrimine zemin hazırlamış oldu.[127] Benzer bir senaryonun İslâm dünyasında gerçekleşmesi mümkündür. Olası gelişmeleri

sıralayalım. Günümüzde ekonomik ahlâka yönelen ilgi, dikkatleri mevcut devlet düzenlerine çevirerek bunları kemiren yolsuzlukların geniş kitlelerce anlaşılmasını sağlar.Bu yoldan meşruluk ve güç yitiren rejimlerin yerini, İslâmi değerleri ve uygulamaları hayata geçirerek toplumsal ve ekonomik sorunlara kesin çözüm getireceğini vaat eden köktenci rejimler alır. Söz konusu yeni rejimler sorunlarla baş edemeyince hayal kırıklığı baş gösterir; köktenci yönetimler hiziplere bölünür; sonuç olarak da patlak veren iktidar savaşımları, Müslüman dünyasının müdahaleci hükümetlerini, özel ekonomik etkinlikler üzerindeki denetimlerini gevşetmeye zorlar. Merkezi yönetimler kaybettikleri gücü yeniden kazanıncaya kadar piyasa kurumları sağlamlaşır ve özel sektör güçlenir. Bu gelişmeler, Aristocu ahlâk anlayışını savunanlara hiçbir destek noktası bırakmaz.

Avrupa kapitalizminin yükselişi nasıl yeni toplumsal felsefelerin ortaya çıkışıyla aynı döneme rastladıysa, İslâm dünyasının politik ve ekonomik liberalleşmesi de İslâm ekonomisinin geniş kapsamlı bir dönüşüm geçirmesine eşlik edebilir. Bu bağlamda İslâm bankaları gerçek risk sermayesi kurumlarına dönüşürken kurulu zekât sistemleri de başanlı bir sosyal güvenlik sisteminin çekirdeğini oluşturabilir. Bu arada küçük ve basit bir ekonomiden farklı olarak, büyük ve karmaşık bir ekonomide diğerkâmlık vee dayanışma gibi duyguların görece az önem taşıdığı gözlemi geniş ölçüde kabul görür. Ayrıca Kur'an'ın ekonomik politika seçimi konusunda verebileceği yardımın sınırlı olduğu geniş kesimlerce kabul edilir. Aslında İslâm tarihinde dini kaynakların her soruna çözüm getirmediğinin açıkça görüldüğü birçok durum olmuştur. Örneğin askeri kumandanların İslâm'ın savaş kurallarına uyma zorunluluğu kaldırılarak ordularını uygun gördükleri biçimde yönetmelerine izin verilmiştir.

İkinci senaryonun daha az dolambaçlı bir versiyonunda, baş roldeki oyuncular İslâm ekonomisinin uygulayıcılarıdır. İslâm ekonomisinin gereklerini yerine getirmeye hevesli olmalarına rağmen destekledikleri hareketin temel amaçlarına ulaşılamayacağının farkındadırlar. Daha önce de belirttiğimiz gibi, İslâm bankacılığında bu noktaya çoktan ulaşılmış, kâr-zarar ortaklığına göre kredi vermeye zorlanan bankacılar, mevcut koşullar altında bu yöntemin kârdan çok zarar getirdiğini görmüşlerdir. Bir zamanlar İslâm ekonomisine derinden inananlar, faizsiz çalışmanın hiçbir zaman pratik olmayacağını, zekâtın etkili bir servet eşitleme aracı olabilmesi için tekrar düşünülmesi gerektiğini, öngörülen ahlâki dönüşümün olanaksız olduğunu sezerek yeni girişimlerde bulunurlar. En başta yalnızca uygulamalarını değiştirir, hilelere başvururlar. Ancak zamanla, faizi yeniden tanımlayarak ve

zekât sistemini yeniden biçimlendirerek İslâm ekonomisinin kuramını da açıkça değiştirmeye başlarlar. Bu gelişmeler, "faize dayalı" ticaret yaparak zenginleşen köktenciler de dahil olmak üzere bunlardan çıkar sağlayabilecek kişilerin onayını alır. Bu son senaryomuzda İslâm ekonomisinin uygulayıcıları, istemeden ve bilmeden de olsa, lâikleştiricilik görevi yaparak bu disiplinin hedeflerini kınadığı lâik uygulamalara yaklaştırırlar.

İSLAM EKONOMİSİ VE İSLAMİ ALT-EKONOMİ{*}

Yirminci yüzyılın ortalarında İslâm ekonomisi olarak adlandırılan bir yazın ortaya çıktı. Bu yazının amacının Kur'an'a ve İslâmi geleneklere uygun bir ekonomik düzen sunmak ve yerleştirmek olduğu belirtildi. Onlarca dilde binlerce kitap, makale ve broşür çıkarmış olan bu yazın,[1] İslâmi esaslara göre düzenlenmiş bir ekonominin kapitalizmle sosyalizmin kusurlarından muaf olmanın yanında, bu iki sistemin güçlü yönlerini kendinde birleştirdiğini iddia etmektedir.

İslâm ekonomisi uzun yıllar boyunca yalnızca düşünsel bir alıştırma olarak kaldı. Ancak, 1970'li yıllardan başlayarak İslâm ekonomisinin ideallerini uygulamaya geçirmek için ciddi adımlar atılmıştır. Günümüzde onlarca ülkede geleneksel bankacılığa alternatif olarak faizsiz işlem yaptıklarını, dolayısıyla ahlâki yönden görece üstün olduklarını iddia eden İslâm bankaları bulunmaktadır. Bunların birçoğu kârlı olduğunu kanıtlamış olup, kimileri de hızla büyümektedir.Aralarında Pakistan'ın da bulunduğu birkaç ülke, her tür faizi yasaklayacak kadar ileri gitmiş, yabancı bankalar da dahil olmak üzere bankaların tümünü mevduat ve kredi işlemlerini görünüşte İslâmi bir çerçeveye oturtmaya zorlamışlardır.Pakistan, Suudi Arabistan, Malezya ve başka birkaç ülke, çok eskilere giden bir dini vergiyi yeniden toplamak ve elde edilen gelirin dini kurullarca uygun bulunan amaçlara harcanmasını sağlamak için resmi bir dağıtım sistemi kurmuştur. Dahası, birçok ülkede kendilerine İslâmi bir kimlik vermiş olan perakende satış merkezleri, yayınevleri, yatırım şirketleri, fabrikalar, inşaat şirketleri ve hatta holdingler kurulmuştur. Özellikle İslâm dünyasının hızla gelişen metropollerinde İslâm bankaları ve yeniden dağılım sistemleriyle birlikte bu şirketler canlı alt-ekonomiler oluşturuyor.

Bu makale işte bu gelişmeleri incelemeyi amaçlıyor. İslâm ekonomik düşünü, lâik ekonomik geleneklerden nasıl ayrılır? Tutarlı ve kapsamlı bir bilimsel düşün oluşturduğu söylenebilir mi? Uygulamada getirdiği yenilikler nelerdir? Kurulu İslâm bankaları, kuruluş bildirilerinde kutsal olarak nitelenen mali ilkelere ne ölçüde uymaktadır? İslâmi ekonomik etkinliklere hangi toplumsal gruplar katılıyor ve amaçları nedir? Son olarak, İslâm adına gerçekleştirilen ekonomik etkinliklerin topluma yararı ve zararı ne olmuştur?

İslâm ekonomisinin ayırt edici özellikleri

İslâm ekonomisinin ortaya çıkış nedeni, ekonomik dengesizlikleri, adaletsizlikleri ya da eşitsizlikleri gidermek değildir. 1940'lı yıllarda İslâm ekonomisi kavramını ortaya atan Hintli Müslümanların amacı, İslâm uygarlığını yabancı kültürel etkilere karşı savunmaktı. Birçok kitabıyla "İslâm ekonomisi" terimini yaygınlaştırmış ve bu yazının gelişmesini sağlayan ortamı hazırlamış olan Pakistanlı düşünür Seyyid Ebu'l-A'la Mevdudi'ye göre, İslâm ekonomisinin ortaya koyduğu yeni yaklaşım , Müslümanların Batı kökenli fikir akımlarının etkisine girmekte olduğu bir dönemde İslâm'a yeniden itibar kazandıracaktı. Batı'da geliştirilmiş ekonomik yaklaşımların İslâmi bir yaklaşımla değiştirilmesiyle, Müslüman toplumların kendilerine olan saygısı geri gelecek ve birbirileriyle dayanışmaları gelişecekti.[2]

İslâm ekonomisi kültürel ve politik amaçlarla geliştirildiği için tutarlılık, kesinlik ya da gerçekçilik gibi bilimsel standartlara uyması gerekmiyordu. Yerini alması tasarlanan düşünsel geleneklerle ayrıldığı noktaları göstermesi yeterliydi.Dolayısıyla İslâm ekonomisi üzerine yazılan ilk yazılar İslâm ekonomisinin ayırt edici özellikleri üzerinde durdular. Mevdudi'den günümüze İslâm ekonomisinin en temel özelliği faiz yasağı olmuştur. Öteki iki önemli özelliği ise, çok eskilere dayanan bir dağılım sistemi olan zekât ve ekonomik kararların İslâmi bir ahlâki süzgeçten geçirilme zorunluluğudur.

Faiz yasağı

Faiz karşıtlığının dayanağı, Kur'an'ın, oranına ve biçimine bakılmaksızın her tür faizi yasakladığı inancıdır. Aslında Kur'an, İslâm dinine geçmeden önce Arapların kullandığı, zamanında ödenmemesi durumunda borcun, sermaye ve biriken faizle birlikte, ikiye katlanmasına dayanan bir uygulama olan *riba*'yı yasaklar. Borçluları köleliğe iten bir uygulama olan riba, ciddi toplumsal çatışmalara neden oluyordu. Buna bağlı olarak, İslâm'ın ortaya çıkışından bu yana Kur'an'ın birçok yorumcusu, riba'nın yasaklanma amacının toplumsal açıdan zararlı mali uygulamaların engellenmesi olduğunu belirtmiş, bu yasağın modern devletlerdeki iflas yasalarında olduğu gibi alacaklıların, borçlarını zamanında ödeyemeyen borçlulara hoşgörülü davranmasını sağladığına işaret etmiştir.[3]

Ne var ki son elli yılda, faize karşı çıkmak, "İslâm iktisatçısı" addedilmenin olmazsa olmaz koşulu olmuştur. İslâm iktisatçısı olarak kabul görmek için

ekonomi tartışmalarına katılan bilgili bir Müslüman olmak yetmez, ilke olarak her tür faize, mali sistemleri geri kalmış ülkelerdeki tefecilerin tekelci kazançlarının yanında, endüstrileşmiş ülkelerdeki ticari bankaların rekabetçi bir ortamda elde edilmiş kazançlarına da karşı çıkmak gerekir. Dolayısıyla İslâm ekonomisi, faiz oranlarının nasıl sınırlanacağı ya da mali pazarlarda rekabetin nasıl teşvik edileceğini araştırmamakta, faizin nasıl yok edileceği üzerinde durmaktadır.

Geçmişte ya da günümüzde işlemlerinden faizi bütünüyle kaldıran hiçbir ülke olmamıştır. Özellikle ekonomik açıdan ilkel topluluklarda her zaman faize karşı çıkan gruplar olmuşsa da, hiçbir büyük toplulukta faiz mali işlemlerden kaldırılamamıştır.[4] İşte bu nedenle İslâm iktisatçıları söz konusu yasağa Kur'an'da geçmesi dışında gerekçeler bulmak için büyük çaba sarf ediyorlar. İslâm ekonomisi üzerine yazılmış bütün popüler metinlerde sunulan bir sav,[5] risk almadan para kazanmanın haksız olduğu yönündedir. Bu savın mantığına göre, bir bankanın sanayi kredisi üzerinden faiz alması haksızlığa yol açacaktır, çünkü finanse edilen yatırımın riski, tamamen sanayicinin üzerinde olacak, yatırım batsa bile banka kazanç elde edecektir. Benzer biçimde, bir tasarrufçunun tasarrufu üzerinden faiz alması haksızlık yaratacaktır; çünkü onun tasarruflarıyla finanse edilen yatırımların batması durumunda banka zarar ederken o, önceden belirlenen miktarda kazanç elde edecektir.Risksiz kazanç elde etmenin yararları bir yana, sözü edilen savın püf noktası, kazancın, riske girme karşılığında verilen bir ödül olduğu sürece meşru olmasıdır. Dolayısıyla bankacılık hem riskin hem de kârın paylaşılmasına dayanacak, faiz ortadan kaldırılacaktır. Bireylerin paralarını güvenlik amacıyla bankaya yatırmalarında sakınca olmamakla birlikte, faiz almaları kesinlikle önlenecektir.

İslâm bankacılığı yazını, tasarrufçuyla bankanın ya da bankayla kredi kullanıcının riski nasıl paylaşacaklarını belirtmez. Yalnızca, mali sözleşmeye taraf olanların riski paylaşmaları gerektiği üzerinde durur. İlke olarak bir tarafın riskin yalnızca yirmide birini alması mümkünse de, kimi yazarlar risk paylarının geleneksel adalet anlayışına uyması gerektiğine dikkat çekerler. Çoğunlukla tarafların risk taşıma kapasitesi birbirinden farklı olduğu halde bir tarafın riskin büyük bölümünü, hatta hepsini almasının neden haksızlık doğuracağı hiçbir zaman açıklığa kavuşturulmamıştır.Bir bankayı ve 50.000 tasarrufçusundan birini, tek geliri tasarrufunun getirisi olan emekli bir dulu ele alalım. Bu kişi, sermayesini riske atmaktan çekinecektir, çünkü onu kaybetmesi, yardıma muhtaç kalması anlamına gelecektir. Buna karşılık, banka tasarrufçuya sabit bir pay vererek yatırımın bütün riskini kendi üzerine alabilir,

çünkü toplam riskini çeşitlilik yoluyla en aza indirebilmektedir.

Her modern ekonomide daha fazla kazanma beklentisiyle parasını riske sokmaya gönüllü tasarrufçular bulunduğu gibi, elde etmeyi bekledikleri kazançları artırmak için aktiflerinin bir bölümünden, hatta tamamından değişken kazanç elde etmeye hazır bankalar da bulunur. Dolayısıyla finansal aracıların istedikleri sabit ve değişken getirileri ve kredi koşullarını seçmekte serbest olduğu bir ortamda, faiz almaktan kaçınan bireyler, rekabet baskıları sayesinde İslâm iktisatçılarının "kâr-zarar ortaklığı" adını verdikleri uygulamalara katılma imkânı bulacaklardır.[6] Kâr-zarar ortaklığı anlaşmalarının göreli popülerliği, kaynak sağlayanlarla kullananlar arasındaki bilgisel farklılıklar, değişken koşullu sözleşmelerin işletme bedelleri, yasal sistemin verimliliği ve risk tercihleri gibi etmenlere dayanacaktır.

Öyleyse serbest piyasa düzeninde İslâm iktisatçılarının "İslâm bankası" olarak nitelendirdikleri bankaların kurulmasına bir engel yoktur. Kâr-zarar ortaklığına dayanan bankaların sayısı uygulamada istenilenden ya da beklenenden azsa, bunun nedeni finansal aracılara sunulan sözleşme seçeneklerinin kısıtlı olmasında aranmalıdır; örneğin Amerika Birleşik Devletleri'nde bankacılık kuralları, gerek bankaların taşıyabilecekleri yatırım risklerini gerekse tasarrufçulara yükleyebilecekleri riskleri kısıtlamaktadır. Ancak, İslâm iktisatçılarının isteği, daha fazla kâr-zarar ortaklığına gidilebilmesi için finansal reform yapılması değil, bankaların işlemlerini değişken kazanç ve masraflarla sınırlamalarını sağlayacak yeni düzenlemeler getirilmesidir. Yukarıda da belirtildiği gibi bunun nedeni, İslâm iktisatçılarının riba yasağını, sabit getirili bütün finansal araçlara getirilen bir yasak olarak algılamalarıdır. Faiz alıcılarının hiçbir riske girmeden kazanç elde ettikleri gerekçesiyle faize dayalı bankacılığın yasa dışı ilân edilmesini isterler.

Abdül Halim İsmail'in de kaydettiği gibi bu gerekçe finansal risk kaynaklarına ilişkin ciddi bir yanlışa dayanmaktadır.[7] İslâm iktisatçılarının algılarının tersine, aktifleri üzerinden faiz kazanan bir banka risksiz bir işe girişmiş olmaz.Banka verdiği kredilerin bazılarını toplayamayabilir; hesapta olmayan bir ekonomik daralma, bankanın işgücünün randımanını düşürebilir; uzun vadeli bir kredinin şartları belirlendikten sonra makro-ekonomik koşullar, bankanın tasarrufçulara verdiği faiz oranlarını yükseltmesine, dolayısıyla da kârının azalmasına yol açabilir. Benzer biçimde, bankanın batması olanaksız olmadığından, faiz kazanan bir tasarrufçu da biraz riske girer. Tasarruf sigortasıyla tasarrufçunun riskini uygulamada ortadan kaldırabileceği elbette ki doğrudur. Ancak, pek çok İslâm iktisatçısının bu tür sigortaya İslâmi olmadığı

gerekçesiyle karşı çıktığı göz önünde tutulmalıdır. İslâm iktisatçıları, risk almaktan kaçınıldığı için mevcut ekonomik sistemlerin zarara uğradıklarını savunmakta, bu görüşe dayanarak bireyleri, tasarruf sigortasıyla amaçlanan sonucun tam tersini uygulamaya, yani daha fazla risk almaya teşvik ediyorlar.

İstenmeyen risklerin alınmasını zorlayan bir sistemin planlandığı gibi yürümesi olanaksızdır. Nitekim İslâm bankaları İslâm ekonomisi ders kitaplarında ideal finansal aracılar olarak tanıtılan bankalardan oldukça farklı işliyorlar. Kuramla uygulama arasındaki farklılıklara geçmeden önce İslâm ekonomisinin öteki iki ayırt edici özelliğinden söz edelim.

İslâmi gelir dağılımı

İslâm ekonomisinin savunucularına göre İslâmi bir ekonominin ikinci ayırt edici özelliği zekâttır. Bu dağılım sisteminde yeterince varlıklı her Müslüman vergilendirilmekte ve toplanan kaynaklar, yoksullara yardım, kölelerin azat edilmesi ve İslâm'a hizmet eden bireylere desteği içeren sekiz amaç için kullanılmaktadır. Zekâtın gerek toplanması gerekse dağıtımı yoğun anlaşmazlık kaynağıdır.[8] Kimi İslâm iktisatçıları, zekâtın oran ve kapsamının yedinci yüzyıl Arabistan'ındaki sanayileşme öncesi çöl ekonomisine uyması gerektiğini savunurlar. Öte yandan, zekâtın 14 yüzyıl önce bulunmayan servet biçimlerini de kapsaması ve zekât toplama sürecinin modernleşmesi gerektiğini savunanların sayısı giderek artmaktadır. Zekâtın dağıtımı konusunda ise, kimileri harcamaların sekiz orijinal kategori arasında eşitçe paylaşılmasını isterler; kimileriyse, ki bunlar artık çoğunluğu oluşturuyor, harcama oranlarının toplumsal ihtiyaçlara göre değişmesi gerektiğini ifade ederler. Somut bir örnek verecek olursak, ilk grup zekât kaynaklarının tam sekizde birinin kölelerin azat edilmesine harcanmasını isterken, ikincisi böylesi bir harcamanın köleliğin kaldırılmış olduğu bir toplumda hiçbir anlam taşımayacağını düşünmektedir.

Zekâtın biçimine ilişkin tartışmalar süredursun, İslâm iktisatçıları yoksulluğa ve eşitsizliğe karşı modern devletlerin kullandığı araçlara göre zekâtın daha etkili bir silah olduğu konusunda görüşbirliği içindedir. Dini yönü nedeniyle halkın isteyerek zekât vereceğini iddia ederler. Lâik devletlerden sürekli olarak vergi kaçıran Müslümanlar, zorunlu tutulmasalar bile İslâmi bir hükümete seve seve zekât ödeyeceklerdir.

İslâmi ekonomik normlar

İslâm iktisatçılarına göre İslâm ekonomisinin üçüncü ayırt edici özelliği, bireylerin İslâm'ın geleneksel kaynaklarında yer alan normlara göre hareket etmeleridir.[9] Bu normlar, "iyiyi emredip kötüyü yasaklar"; israftan, savurganlıktan ve gösterişten kaçınılmasını emreder; zararlı sonuçlar doğuracak etkinliklere karşı çıkar; cömertliği teşvik eder ve bireyleri çok çalışmaya, fiyat belirlerlerken adil davranmaya ve başkalarının hakkını yememeye çağırır. Kısacası, bu normların işlevi, bencil ve açgözlü *homo economicus*'u bir erdem abidesi olan *homo Islamicus*'a dönüştürmektir. *Homo Islamicus*, spekülasyona, kumara, istifçiliğe ya da yıkıcı rekabete başvurmadığı sürece servet edinmekte serbesttir.Karşı tarafın hakkına saygı göstermek şartıyla, kendi çıkarına en uygun fiyatları elde etmek için pazarlık yapmasında da bir sakınca yoktur.

Demek ki, ideal bir İslâm ekonomisinde bireyler, pek çok özgürlüğe sahip olmakla birlikte isteklerinin tümünü ahlâki bir süzgeçten geçirecektir. İslâm ekonomisinin kapitalizm ve sosyalizmden işte bu bağlamda ayrıldığı söylenir.İslâm iktisatçılarına göre ekonomik özgürlükler kapitalizmde çok geniş, sosyalizmde ise çok dardır. İslâm ekonomisi, ekonomik özgürlükleri en uygun biçimde kısıtlayan bir "üçüncü yol" oluşturur.

Pek çok İslâm iktisatçısı, İslâmi normların algılanabilecek her ekonomik alanda rehberlik yapabildiğine inanırlar.Büyüklüğüne, geçmişine, kalkınma düzeyine ve kurumsal çerçevesine bakılmaksızın her Müslüman ülkede savundukları normların aynı yararları getireceğinden emindirler.Onlara göre, İslâm ekonomisinde ekonomik sorunlar üzerine pek fazla tartışma çıkmayacaktır; çünkü bireyler adalet ve dürüstlük ilkelerinden sapmayacak, herkes aynı ekonomik adalet kavramı etrafında birleşecektir. Bu görüşlerin fazlasıyla iyimser olduğunu belirtmek gerekir. Bir kere, önerilen normlar, bireysel kararlara bir hayli esneklik tanımaktadır. Üstelik, fedakârlık ve sorumluluk normları, büyük topluluklarda küçük topluluklarda olduğu kadar etkili olmaz.[10]

İslâm ekonomisi kitaplarından, kurulmak istenen düzenin değişmeyen normlardan, değişmeyen bir zekât sisteminden ve değişmeyen araçlarla donanmış bir finans sisteminden oluşan durağan bir yapı olduğu izlenimi edinilebilir. Ancak en bilge yazarlar, değişen koşulların kurumsal gelişmelere imkân tanıdığını kabul ederler. Şeriat'ın her tür esnekliği sunduğuna inanan bu yazarlar, işte bu esnekliğin İslâm ekonomisinin değişim ihtiyaçlarını

karşılayacağını belirtirler.[11] Bu görüş, toplumsal ihtiyaçlardaki değişimin yüzyıllar öncesinden bilinebileceği gibi, deneysel açıdan sorunlu bir sava dayanmakta, aynca İslâm toplumunda çıkar çevrelerinin toplumsal değişiklikleri engellemeyeceği yolunda aşırı bir iyimserlik içermektedir.

İslâm ekonomisi uygulamaları

Bütün ekonomiyi İslâmi kriterlere göre yeniden yapılandırma çabaları yalnızca birkaç ülkeyle sınırlı olmakla birlikte bankacılık sektöründe İslâmi yapılanma çok yaygındır. Günümüzde 60'dan fazla ülkede İslâm bankaları ya da şubeleri bulunuyor. Bunların hepsi faizsiz bankacılık yaptıklarını ve yalnızca kâr maksimizasyonu hedeflemediklerini, ahlaki değerlere de ağırlık verdiklerini iddia ediyorlar. 1980'li yılların sonlarında aralarında en büyük iki İslâm bankası grubunun[12] da yer aldığı, Arap dünyası merkezli İslâm bankalarının sermayeleri yaklaşık 2.6 milyar dolara, aktifleri de 22.9 milyar dolara ulaşmıştır. 1980'li yıllarda bu bankaların aktifleri yılda yüzde 18.8 oranında artmış, daha sonra ise büyüme oranları oldukça düşmüştür.[13] İslâm bankaları, geleneksel bankalarla rekabet ettikleri kimi ülkelerde, özellikle Mısır ve Kuveyt'te, bütün banka mevduatının yaklaşık yüzde 20'sini çekmeyi başarmıştır; öteki ülkelerde ise bu oran giderek artmakta olsa da halen çok düşüktür.[14]

Bu bankaların müşterilerine kâr-zarar ortaklığına dayanan hesaplar sundukları, hesap sahiplerine faiz yerine, koşullara göre değişen "kâr payı" verdikleri iddia edilir. Ne var ki, kâr payında görülen dalgalanmalar, bankalar aktiflerini çoğunlukla hisse senetlerine ve faiz getiren araçlara aktardıklarından, faiz oranlarının hareketlerini izliyor. Banka yatırımlarının getirileri değişken olduğu ve vadeleri farklı zamanlarda dolabildiği için tasarrufçuya verilen "kâr payı" doğal olarak bir dönemden ötekine değişiklikler göstermektedir. İslâm bankalarının, yatırım getirilerinin yapısını, "komisyon" ya da "hizmet bedeli" adı altında gizlemeye çalıştıklarını hemen belirtmek gerekir. "Kâr payları"nın faize dayanan yatırımlarla desteklendiği, İslâm bankalarında çalışanların, tasarruflarını bankalarına yatırmayı düşünenlere, getirilerinin piyasadaki faizin altına düşmeyeceği teminatını vermelerinden de anlaşılmaktadır. Nitekim geleneksel bankalarla rekabet ettikleri ülkelerde İslâm bankalarının sözde faizsiz getirileri, geleneksel bankaların açıkça faize dayanan getirilerine hemen hemen eşittir.

Tablo 1 Türkiye fınans piyasasından bazı veriler sunuyor. Vadeleri üç ayla

bir yıl arasında değişen her bir dönem için ilk sütun, paralarını geleneksel bankalara yatıran tasarrufçuların faizden kazandıkları getirilerin ağırlıklı ortalamasını gösteriyor. İkinci sütunda ise, ülkenin dört İslâm bankasından birine tasarruflarını yatıran kişilerin "kâr payı" adı altında kazandıkları ortalama getiriler yer alıyor.[15] İslâm bankalarının tasarrufçulara

TABLO 1
Türk Bankalarındaki Tasarruf Hesaplarının Nominal Getirileri

	Vade					
	3 ay		*6 ay*		*1 yıl*	
Ay	*Geleneksel bankalar*	*İslâm bankaları*	*Geleneksel bankalar*	*İslâm bankaları*	*Geleneksel bankalar*	*İslâm bankaları*
Haziran 1990	11.64	11.68	25.38	24.90	69.47	69.42
Ocak 1991	12.34	12.02	25.51	24.61	56.25	57.12
Haziran 1991	15.25	15.20	26.92	26.60	58.79	58.83
Ocak 1992	15.68	15.58	30.51	30.46	65.11	64.30
Haziran 1992	13.91	16.01	30.00	30.39	66.84	66.16
Ocak 1993	14.72	15.65	29.88	30.43	66.96	64.51

Not: Sayılar, verilen kategorideki bankalarda hesabı bulunan bütün tasarrufçuların belirlenen dönemlerde elde ettikleri getirilerin ağırlıklı ortalamalarını gösteriyor.
Kaynak: Köfteoğlu (1994, s. 28).

sağladıkları ortalama "kâr payı"nın, geleneksel bankaların faiz oranlarını oldukça yakından izlediğini görmek için bu tabloya şöyle bir göz atmak bile yeterlidir. Kâr paylarının görece değişken olduğu da söylenemez.Resmi olarak önceden belirlenmeseler de, herhangi bir dönemdeki kâr paylarının o dönemin ortalama faiz oranından çok farklı olduğu pek görülmemiştir. İslâm bankalarının iddiaları göz önüne alındığında bu durum oldukça çarpıcıdır.Ancak, "kâr payları"nın geleneksel bankaların faiz ödemelerinde olduğu gibi faiz getiren aktiflerle desteklendiği düşünülürse bu duruma pek şaşırmamak gerekir.

Günümüzün kimi tanınmış İslâm iktisatçıları bile İslâm bankalarının, kuruluş beyannamelerinin gerektirdiği riskli yatırımlardan kaçındığını kabul ediyorlar. İslâm iktisatçılarının ilk İslâm bankasının kurucusu olarak saygıyla andıkları Mısırlı bankacı Ahmed al-Naggar, mevcut İslâm bankalarını çok başarısız bulmakta, işlemlerinin geleneksel bankalarınkinden yalnızca görünüşte ayrıldığını belirtmektedir. Nitekim İslâm bankalarının aktiflerinin yalnızca küçük bir bölümü, çoğunlukla yüzde 5'den azı, gerçek kâr-zarar ortaklığına dayanan kredilerden oluşur.

İslâm bankalarının günümüze kadar kullandıkları en yaygın finans yöntemi *murabaha*dır. Murabaha, dünyanın pek çok yerinde, hatta faiz yasağının gündemde olmadığı yerlerde, vergi oranları arasındaki farklardan yararlanmak

için kullanılan aracılık sözleşmesine (*resale contracting*) benzer. Nakit para sıkıntısı çeken bir sanayicinin yeni bir bilgisayara ihtiyaç duyduğunu düşünelim. İslâm bankası bu sanayicinin istediği bilgisayarı onun adına satın alacak, sonra da, fiyatını bir miktar yükselterek malın mülkiyetini ona devredecektir; sanayici ise, karşılık olarak, yükseltilmiş fiyatı bir yıl içinde bankaya ödemeyi kabullenecektir. Eğer önceden belirlenen fiyat artış oranı, o dönemdeki faiz oranına eşitse, bu murabaha sözleşmesinin faize dayanan bir sözleşmeyle aynı sonucu doğuracağı ortadadır. Ancak İslâm iktisatçıları bu iki sözleşme türü arasında önemli bir fark görürler: bilgisayar, bankanın mülkiyetindeyken hırsızlık, yangın ve kırılma gibi her tür mülkiyet riskini banka taşıyacaktır. Ancak uygulamada bankanın mülkiyet dönemi yalnızca birkaç saniye sürmektedir, ki bunun anlamı alınan riskin önemsiz olduğudur. Bu gözlemler, murabaha'nın genellikle dolaylı ve külfetli bir faiz biçimi olduğunu kanıtlar.

Peki İslâm bankalarının özünde faize dayalı bir finans yöntemi kullanmaları nasıl açıklanabilir? Bu bankalar, yatırım imkânlarının kalitesini değerlendirme yeteneğinden yoksun olduklarını sezerek, kâr-zarar ortaklığı esasına göre kredi verdikleri takdirde kötü seçimler yapacaklarından ve sonuçta kârdan çok, zarar edeceklerinden korkuyorlar. Dahası, yüksek kazanç elde etmeyi bekleyen sanayicilerin (başarı durumunda kazançlarını artırmak için) geleneksel bankalardan kredi almayı yeğleyeceklerini, düşük kazanç bekleyenlerin ise (başarısızlık durumunda kayıplarını azaltmak için) kâr-zarar ortaklığını tercih edeceklerinden endişe ediyorlar.

İslâm bankaları, bu ters seçim (*adverse selection*) sorununa ek olarak, ciddi bir bilgi yetersizliği sorunuyla boğuşmaktadır. İslâm bankalarının en başarılı olduğu ülkelerde, kâr-zarar ortaklığına doğal aday sayılabilecek şirketler, gerçek kazançlarına ilişkin veriler vergi dairesi tarafından öğrenilir endişesiyle gelir-giderlerini gizlemeye büyük özen gösteriyorlar. Bu koşulların bilincinde olan İslâm bankaları da kredi kullanıcılarının gerçek hesapları olmadan, vergi dairesine sunulmak üzere hazırlanan hesaplardan yola çıkarak kâr-zarar ortaklığına girerlerse altından kalkamayacakları zararlara uğrayacaklarından korkmaktadırlar. Kredi alan şirketin birçok şubeden ya da bölümden oluştuğu durumlarda sözü edilen sorun daha da ciddi bir boyut kazanıyor. Herhangi bir şirketin krediyle aldığı bir bilgisayarı kullanan bir şubenin zarara uğradığını varsayalım. Aynı dönemde bu şirketin öteki şubeleri çok kâr ederlerse kâr-zarar ortaklığı sözleşmesine göre bankanın kazancı nasıl hesaplanacaktır? İlke olarak, getiriyi hesaplama yöntemi önceden belirlenebilirse de, çift defter

tutulmaması durumunda bile şirketin, gelir ve giderlerini bölümleri arasında uygun biçimde paylaştırarak bankaya ödeyeceği parayı en aza indirmeye çalışacağı düşünülebilir. Şirketin çift defter tuttuğu durumda ise, söz konusu fırsatçılığın kapsamı daha da büyüyecektir.

İlginçtir ki İslâm bankaları, vergi kolaylıkları getirildiği zaman bile kâr-zarar ortaklığından kaçmaktadırlar. Türkiye'de devlet, murabahadan elde edilen gelir dahil olmak üzere tüm faiz gelirlerinden yüzde 48 vergi almakta, buna karşılık kâr-zarar ortaklığından ya da diğer sermaye gelirlerinden vergi almamaktadır.[16] Açıkça görülüyor ki böylesi bir kolaylık bile kâr-zarar ortaklığını yeterince verimli kılmıyor.

Tüm işlemlerini faizsiz olarak yürüten İslâm bankası bulunmasa da içlerinde yaratıcı hamlelerde bulunanlar olduğunu belirtmeden geçemeyiz. Örneğin, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki birkaç İslâm bankası faizsiz krediyle ev alma imkânı sunmaktadır. Faizsiz konut kredisi alan kişi, evini finanse eden İslâm bankasına aylık kira öder. Geleneksel konut kredilerinde olduğu gibi, kiranın iki bileşeni vardır, ki bunların biri bankadan ev sahibine sermaye aktarırken öbürü bankaya gelir sağlar. Aradaki fark, eve belirli aralıklarla yeniden değer biçilmesi ve gerektiğinde kira ödemelerinin yeni koşullara göre ayarlanmasıdır. Ödenecek kira emlâk piyasası canlandığında artacak, durgunlaştığında ise azalacaktır. Böylece krediyle ev almanın riski yalnızca evi alan kişinin üzerine düşmeyecek, onunla krediyi verici arasında paylaşılmış olacaktır. Ev sahibi, ödemelerini yapamayacak olursa İslâm bankası evi satacak ve elde ettiği tutarı o andaki mülkiyet oranına göre paylaştıracaktır. Sonuç olarak, ev sahibi standart bir konut kredisinde olduğu gibi biriken parasını kaybetmeyecektir.[17]

İslâm bankacılığının yanı sıra İslâmi ekonomi kurma yolunda elde edilen en önemli başarı, Yemen Arap Cumhuriyeti, Suudi Arabistan, Malezya, Libya, Pakistan ve Sudan da devletin zekât toplama ve dağıtım süreçlerini yönlendirmeye başlamasıdır. Kurulan sistemlerin mimarları yedinci yüzyıl Arabistan'ındaki orijinal zekât sistemine bağlı kaldıklarını iddia etseler de, sistemlerin arasında çok belirgin farklılıklar bulunmaktadır. İslâm'ın ilk devrinde yalnızca bireylerden alınan zekât, kimi modern sistemlerde şirketlerden de alınmaktadır. Kimi ülkelerde banka mevduatı gibi modern mal varlığı türleri de zekâta tâbi tutulmaktadır. Kimileri de klasik İslâm hukukunda bahsi bile geçmeyen kimi harcama türlerini, örneğin sentetik gübre harcamalarını, üreticilerin zekât ödemelerinden düşürmesine izin veriyor.

Kimi yerlerde vergi yükünü tamamen tarım sektörü taşırken, kimi yerlerde de yükün çoğu kentlilerin omuzundadır.Söz konusu yeniliklerin en önemli sonucu hiçbir yerleşik sistemin bir diğerine benzememesidir.[18]

Kimi İslâm iktisatçıları zekâtın eşitsizlikleri gidermek için eşsiz bir araç olduğunu iddia ededursunlar, hiçbir resmi zekât sisteminin yoksulluğu belirgin bir biçimde azalttığı görülmemiştir.[19] Örneğin Pakistan'da ülkenin yoksulluk sınırının altında yaşayan bireylerin yalnızca yüzde 10'una ayda 4 ile 8 dolar arasında bir yardım yapılır ki bu, bir insanın yalnızca karnını doyurmak için gerek duyduğu 22 doların bile çok altındadır. Zekâtın eşitlik sağlayamamasının üç nedeni vardır. Birincisi, zekât adı altında toplanan kaynakların, her yerde düşük oranlarla, büyük belirsizliklerle ve yaygın vergi kaçakçılığıyla sınırlanmasıdır. İkincisi, gerek devlet kurumlarındaki yolsuzlukların yarattığı zararların gerekse sistemi yönetmek için ödenen bedelin yüksek olmasıdır. Üçüncüsü ise, toplanan kaynakların, yoksullukla mücadeleden çok dini eğitime ve hac ziyaretlerine harcanmasıdır.[20]

Tek başına ele alındığında zekât, çağdaş İslâm dünyasının yeni bir kurumu sayılmaz. Resmi bir zekât sistemi bulunmayan yerler de dahil olmak üzere, Müslümanların yaşadığı her yerde, yardıma ihtiyacı olanlara, hayır kurumlarına ya da seçtikleri başka amaçlara düzenli olarak bağış yapan dindar bireyler bulunur. Yukarıda sözü edilen altı ülkenin farkı, zekâtı yoksullar dışında herkesten zorunlu olarak alınan ve devlet güdümünde bulunan bir dağılım belirleme sistemine çevirmeye çalışmalarıdır. Ne var ki, en azından içinde bulunduğumuz dönemde gönüllü yardımlar çok sınırlı kalmaktadır.[21] Gönüllü olarak yapılan zekât ödemeleriyle kısmen ya da tamamen finanse edilen çeşitli toplumsal hizmet örnekleri bulunsa da yoksulların pek azı zekâttan yararlanabilmektedir.[22] Söz konusu ödemelerden, gerçekten yoksul ve işsiz olanlardan çok, sağlam ekonomik bağlantıları olan kişiler yararlanıyor.[23]

Ancak, zorunlu zekâtın eşitsizlikleri azaltmada daha başarılı olduğu söylenemez. Ödeme zorunluluğu getirilen ülkelerdeki zekât sistemlerine ilişkin incelemeler, devlet yönetimindeki zekât sistemlerinin yoksullara pek yarar getirmediğini gösteriyor.[24] Bu ülkelerde zekât alanların zekât verenlerden daha varlıklı olduğu yerler bulunduğu gibi, hiçbir yardım almayan çok yoksul bölgeler de bulunuyor. Gönüllü ve zorunlu zekât sistemleri arasındaki temel farkın, zekâttan yararlananların kimliğinde yattığı yolunda belirtiler vardır. Gönüllü zekât, ekonomik bağlantıların değerini artırırken, zorunlu zekât politik bağlantıları, özellikle de dini bağlantıları değerlendiriyor. Gönüllü zekât sisteminden yararlanmanın en kesin koşulu, zengin bir işveren bulmaktır.

Zorunlu zekât sisteminden yararlanmak içinse, politik bakımdan duyarlı bir kentte yaşamak, zekât kurumunun görevlileri arasına katılmak ya da dini bir okula kaydolmak gerekir.[25]

Son otuz yıl içinde kurulan zorunlu zekât sistemleri tepkiler doğurmuşsa bunun bir nedeni, yoksullar arasında ayırım yaptıklarının bilincine varılması; bir başka nedeni ise, zekât veren kişilerin sağladıkları kaynakların nasıl harcandığı konusunda söz hakkı sahibi olmak istemeleridir. Birçok Müslüman zekât yükümlülüğünü, özel bir hayır kurumuna bağış yaparak ya da yardıma muhtaç kimselere doğrudan yardım ederek yerine getirmeyi yeğlediğini dile getirmektedir.[26]

İslâm ekonomisinin üçüncü temel amacı, hatırlanacağı gibi, Müslümanlara İslâm'ın temel kaynaklarından alınan davranış normlarını aşılamaktır. Pek çok ülkede bu amacı gerçekleştirmek için harcanan çabalar, yayınlar, kitle iletişim araçlarındaki eğitim programları ve İslâm ekonomisinin okul programlarına girmesiyle sınırlıdır. Yalnızca İran bu tür çabaların ötesine geçmiştir. 1978-79 devriminin ardından İran'daki fabrika ve iş yerlerinde İslâm şûraları kurulmuştur, ki bu şûraların bir görevi İslâmi ahlâk kurallarının çiğnenmesini önlemektir. Bu şûralar toplu namaz kılınmasını teşvik etmekte, erkeklerle kadınların birlikte çalışmalarını önlemekte ve İslâmi rejimin muhaliflerini sindirmeye çalışmaktadır. Ancak böylesi önlemlerin İslâmi metinlerde öngörülen davranış değişikliklerini ortaya çıkardığına ilişkin herhangi bir belirti yoktur. Dürüstlük, cömertlik ve çalışma gayreti gibi etmenlerdeki değişiklikleri saptamanın oldukça güç olduğu bilinmektedir. Ne var ki, İslâm ahlâkını yaymaya yönelik çabaların, çalışma ortamını ya da iş ilişkilerini değiştirdiğine ilişkin ne İran'dan ne de bir başka ülkeden hiçbir kanıt elde edilememiştir. İslâm ekonomisi kitaplarındaki arkası kesilmeyen şikâyetlere bakılırsa İslâm ahlâkı anlayışı iş ilişkilerini dürüstleştirmemiş, tüccarlar arası güveni de güçlendirmemiştir.

İslâmi bir ekonomik ahlâk geliştirme kampanyasının etkisiz kalmasının bir nedeni, öğretilerinin nasıl uygulanacağının belirsiz olmasıdır. Haklılık göreli bir kavram olduğuna göre, İslâm'ın haklılık ilkesine inanan iş ortakları, ortak kârlarının adil dağılımı konusunda büyük ayrılıklara düşebilirler. Söz konusu ahlâk kampanyasının etkisiz olmasının bir başka önemli nedeni ise, İslâm'ın temel kaynaklarında çağdaş bir ekonominin birçok öğesinin bahsi bile geçmemesidir. Kaynak dağılımı ve fiyat koyma gibi konulara hitap eden ayetler içermekle birlikte Kur'an'ın bir ekonomi kitabı olmadığı ortadadır. Sünnet ise, sözleşme, vergilendirme, mülkiyet hakları ve miras gibi çeşitli

ekonomik konularda bol miktarda yorum sunmakta, ancak o bile her çağdaş konuya değinmemektedir. Sözleri ve davranışları kutsal geleneklere dönüşen ilk Müslümanlar, birer ekonomi kuramcısı değil, hızla büyüyen topluluklarının sorunlarını çözmeye uğraşan yetenekli liderlerdi. İslâm ekonomisinin ahlaki çerçevesini Kur'an'a ve İslâmi geleneklere dayandırmasının uygulamada çıkardığı sonuç, günümüzdeki Müslümanların ekonomik sorunlara önerdikleri İslâmi çözümlerin birbirinden büyük farklılık göstermesidir.[27]

İslâm ekonomisi yazınının kendi içinde bile pek çok anlaşmazlık görülür. Enflasyonist bir ortamda borç ödemenin hangi kriterlere göre yapılacağı konusunda iki farklı İslâmi görüş vardır. Birincisi endeksleme yapılmasını önermekte, ötekisi ise buna karşı çıkmaktadır. İşin ilginç yanı, birbirinden farklı bu iki görüşün aynı gerekçeye, yani faizin adaletsiz olmasına dayanmasıdır. Endeksleme taraftarları, faiz yasağının amacına sadık kalınmasını isterken endeksleme karşıtları, bu yasağa harfi harfine uyulmasını dilerler. Başka bir örnek vermek gerekirse, İslâm ekonomisi yazınında sınırlı özel mülkiyet hakları kavramı çok destek görmekle birlikte İslâm iktisatçılarının getirilecek sınırlamaların neler olacağı konusunda anlaştıkları söylenemez. İslâm'ın savurganlığı, gösterişi ve büyük eşitsizlikleri yasakladığı gerekçesiyle kimi İslâm iktisatçıları, kaynak dağılımının kökten değişmesi gerektiğini savunurlar. Kimileri ise, zenginleşmenin, zekât verildiği ve servet elde edilirken dürüst ve adil olunduğu sürece meşru olduğunu belirtirler. Fiyatlandırma konusu bir diğer anlaşmazlık konusudur. Pek çok İslâm iktisatçısı, fiyatların piyasa şartlarına göre belirlenmesini tercih ederken, devlet denetimi getirilmesini savunan İslâmi yaklaşımlar da vardır. Örneğin, Refah Partisi'nin savunduğu Adil Düzen anlayışına göre bir ürünün satıcısı, taşıma maliyetine ve yerel talebe bakmaksızın ülkenin her yerinde aynı fiyatı talep etmelidir. Dahası, ücret ve kâr oranları, İslâm'ı iyi bilen alimler tarafından "bilimsel biçimde" belirlenmelidir.[28]

İslâm ekonomisi içindeki ayrılıklar İran'da özellikle belirgindir. Bu ülkeyi yönetmekte olan İslâmcılar, özel mülkiyet, kâr haddi, ücretler, işçi yasaları, ticaret ve kalkınma stratejisi gibi konularda büyük fikir ayrılıklarına düşmüşlerdir.[29] Bir uçta Iran Halk Mücahitleri'nin liderleri, sınıfsız bir toplum yaratmak gerekçesiyle gelirlerin büyük ölçüde yeniden dağıtılmasını savunmuştur, ki önerdikleri model, Batı'da geliştirilmiş sosyalizm anlayışından yalnızca ateizmi reddetmesiyle ayrılır. Karşı uçta ise Kum'daki bir İslâmi araştırma merkezi, meşru yoldan kazanılmış her malın yasaların güvencesi altında olması gerektiği görüşünü desteklemiştir.Bu merkezin *İslâm*

Ekonomisine Giriş adlı yayını, toplumsal çatışmaların ve eşitsizliklerin kaçınılmaz olduğunu savunmakta; kapitalizmi sert bir biçimde eleştirmesine rağmen, devletin ekonomiye karışmasına, hatta işyerlerinin devletçe denetlenmesine ve çocuk çalıştırmanın özel kurallara bağlanmasına bile katı sınırlamalar getirmektedir. Hürriyet taraftarlarının beğeneceği bu kitap, İslâm'daki aşırı tüketim yasağının servet birikimine bir sınırlama getirmediğini savunmakta ve ilk Müslümanlar arasından giyimine kuşamına düşkün kişilerden örnekler vererek, lüks tüketimi ekonomik başarının bir göstergesi olarak nitelendirmektedir.

İslâm ekonomisi içinde mülkiyet hakları ve yasal düzenlemeler gibi temel ekonomik konularda ayrılıklar bulunması, yerleşik ekonomik yapıları İslâmi saymayacak grupların var olabileceğini gösterir. İslâm adına getirilen ekonomik yapıların yer ve zamana göre değişmesi de bu sorunu güçleştirmiştir. Libya lideri Muammer Kaddafi, *Yeşil Kitap*'ında[30] betimlediği "İslâm sosyalizmi" türünü uygulamaya başladıktan yaklaşık yirmi yıl sonra, bu sosyalizmin dayandığı en önemli yasaları yürürlükten kaldırmıştır. Örneğin yıllarca ekonomik otarşiyi ve özel mülkiyetin kaldırılması gerektiğini ateşli biçimde savunduktan sonra dış ticaret üzerindeki devlet tekelini kaldırmış ve kamu kurumlarını özelleştirmeye başlamıştır. Geçmişteki reformlar gibi, bu U-dönüşleri de Libyalılar arasında hoşnutsuzluk yaratmıştır.[31]

Gelişen İslâmi alt-ekonomi

Bu noktaya kadar sözü edilen hiçbir öneri Mevdudi'nin ekonomik İslâmlaşma çağrısının neden önemsendiğini açıklamaz. Bu çağrının akademisyenlerden gördüğü destek, entelektüellerin reformculuğa yatkın olmalarına bağlanabilir. Peki ama İslâm ekonomisinin uygulamadaki başarılarına ne anlam verilebilir? İslâm bankacılığı kavramını tanıtmaya çalışmakla bu kavramı hayata geçirmek için sermaye oluşturmak birbirlerinden çok farklı şeylerdir. Bir İslâm bankasının işlemesini sağlayacak tasarrufçularla kredi kullanıcıları bulmak da ayrı bir şeydir. Benzer biçimde, zekât vermeyi zorunlu kılmayı önermekle milyonlarca hane halkını içeren bir gelir dağılımı programını uygulamaya koymak için binlerce yerel komite oluşturmak da birbirlerinden farklı şeylerdir. İslâm iktisatçıları tarafından geliştirilen yeni kurumların, köklü değişiklikler getirmediyse coşku yaratmış ve katılım sağlamış olmaları nasıl açıklanabilir?

Bu soruya verilebilecek bir yanıt, kimi İslâm reformlarının İslâmi ideallere

bağlılıklarını kanıtlamaya hevesli politikacılar tarafından izlenmesidir. Pakistan, İran ve diğer bazı ülkelerde İslâm ekonomisini onaylamadığı bilinen kişiler, faiz yasağının önce kabul edilmesine, sonra da korunmasına katkıda bulunmuşlardır. Ne var ki İslâm bankacılığı geleneksel bankaların olduğu ülkelerde de ortaya çıkmış ve gelişmiştir. Bu tür bankacılığın böylesi ülkelerde bile müşteri çekebilmesinin nedeni ne olabilir?

İslâmi kimliği olduğunu iddia eden tek kurumun İslâm bankaları olmadığına dikkat edilmelidir. Günümüzde pek çok yerde İslâmi ilkelere göre hizmet verdiğini iddia eden birçok şirket var. Örneğin alkollü içki satmayan İslâmi bakkallar, mini etek ya da bikini satmayan butikler ve dini duygulara titizlikle saygı gösterdiklerini belirten İslâmi tiyatrolar var. Yalnızca faiz almadıkları, İslâmi normlara uydukları ve İslâmi amaçları desteklemek ve ilerletmek için bilinçli çabalar gösterdikleri gerekçesiyle kendilerini İslâmi olarak tanıtan, aralarında holdinglerin de bulunduğu çok sayıda başka şirket de var.[32] Bu şirketlerin İslâmi amaçlara hizmet etme yollarından biri, mümkün olduğu kadar işlerini kendileri gibi İslâmi olan şirketlerle yürütmeleridir. İslâmi bir plastik üreticisi nakit sermayesini bir İslâm bankasında tutacak, fabrikasına eklemeler yapmak gerektiğinde de İslâmi bir inşaat şirketine başvuracaktır. Dahası, elde ettiği kazancın bir bölümünü İslâmi hayır kurumlarına, okullara ve politik örgütlere aktaracaktır.

Özel ilişkilerle birbirlerine bağlı olan İslâmi işletmeler, bulundukları ülkenin üst-ekonomisi içinde bir alt-ekonomi oluştururlar. Bu alt-ekonomiye ilişkin araştırmalar daha başlangıç aşamasındadır. Ancak öyle görünüyor ki, bu alt-ekonomi içinde yer alan şirketler işlerini genellikle lâik şirketler gibi yürütüyor, en az dini kimliği olmayan şirketler kadar büyük bir hırsla kâr peşinde koşuyor, kalite kontrolünde başarı gösteriyor ve üretken oluyorlar.

Hızlı sosyoekonomik değişime dayanan iki etmen, nüfusunun çoğunluğu Müslüman olan çeşitli ülkelerde İslâmi bir alt-ekonominin oluşmasına neden olmuştur. İlk etmen, dürüstlük ve güvenilirlik standartlarının düşük olduğu toplumlarda başarılı olmak isteyen sanayicilerin, esnafın ve profesyonellerin kişisel standartlarının toplumdan yüksek seviyede olması durumunda yaşadıkları suçluluk duygusudur. İslâm dünyasının kentleşmesi, kişiler arası ve kurumlar arası sözleşmelerin uygulanmasını zorlaştıran ve yasaların birçok durumda etkisiz kaldığı bir ortamda gerçekleşmektedir. Hızla büyüyen nüfus, gerek devlet kurumlarındaki yolsuzluğun denetlenmesini güçleştirerek gerekse tüccarları birbirlerine yabancılaştırarak yasaların uygulanmasını daha da zorlaştırmaktadır. İş ilişkileri işte bu güvensizlik ortamından büyük zarar

görmektedir. Bu şartlar altında ticarette, sanayide ya da öteki meslek kollarında devlet memurlarına rüşvet vermeden, yasaları çiğnemeden, iş ortaklarını aldatmadan başarıya ulaşmak iyice zorlaşmıştır. Bireyler ayakta kalabilmek için kendilerini de yıpratan ahlâki çürümeye ister istemez katkıda bulunuyorlar. Özellikle de yüksek dürüstlük ve güvenilirlik standartlarına sahip köy ve kasabalarda büyüyen kişilerde, böylesi ödünlerin verilmesi suçluluk duygusu yaratabiliyor.

Pek çok psikoloji deneyi, suçluluk duyan bireylerin bu duygudan kurtulmaya yönelik girişimlerde bulunduklarını gösteriyor.[33] Bir grup deneyde, bir çarşıda alışveriş edenler arasından rasgele örnekleme yoluyla seçilen kişiler bir fotoğraf makinesini kırdıklarına inandırılıyorlar. Bu kişilerin kaza geçirmiş süsü verilen bir yaralıya gösterdikleri ilgi, kontrol grubununkini aşmaktadır. Bu deneyler gösteriyor ki İslâmi olmadığını düşündükleri biçimde davranmak zorunda kalan Müslümanlar, yaşamlarına dini bir boyut kazandırarak kendilerini rahatlatmaya çalışacaklardır. İslâmi bir alt-ekonomi, suçluluk duyan kişilere işte bu biçimde kendilerini rahatlatma olanağı sunuyor. Herhangi bir sanayici, İslâm bankasında hesap açtırarak, mümkün olduğunca İslâmi mağazalardan alışveriş ederek ve İslâmi amaçlara bağışta bulunarak kötü toplumsal koşullara rağmen iyi bir Müslüman olarak yaşamak için elinden geleni yaptığına kendini inandırabilir. Aynı sanayici, kendi işine İslâmi bir kimlik vererek de suçluluk duygusundan vicdanını arındırmayı başarabilir.

Ahlâk dışı ekonomik davranışların biraz önce betimlediğimiz sonuçları elbette ki İslâm'la sınırlı değildir. Kamuya açıklamaktan çekinecekleri yollardan zenginleşmiş bireylerce yaptırılan okulların, dini binaların, sanat eserlerinin örneklerine tarihte sıkça rastlanır. Örneğin, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki ilk demir yollarının yapımcıları, ahlâki yönden şüpheli yollardan elde ettikleri servetlerinin bir bölümünü Amerika'nın ilk üniversitelerine bağışlamışlardır.Öyleyse günümüzdeki İslâm ekonomisi yaratma çabalarını güdüleyen faktörle, Amerika'nın seçkin üniversitelerinin muazzam sermayeler oluşturabilmesini sağlamış olan koşullar arasında çarpıcı benzerlikler mevcuttur.

Ekonomik İslâmlaşmayı güdüleyen ikinci etmen, İslâmi bir alt-ekonominin kişiler arasında güven ortamı yaratarak katılımcıların kimi güçlüklerle başa çıkmalarına yardım etmesidir. Tanıdıkları ve güvendikleri kişilerle iş yapan bireylerin, anlaşmaların müzakere edilmesi, hazırlanması, denetlenmesi ve uygulanması için ödedikleri bedel, dolandırılmamak için sürekli tetikte olmak zorunda olan kişilerin işlem masraflarına (*transaction costs*) göre az olur.[34]

Kahire ya da İstanbul gibi büyüyen ve giderek de kişisellikten uzaklaşan kentlere yeni gelenler gerekli eğitimden, tanıdıklardan ve görgüden yoksun oldukları için, en azından hemen en kazançlı ilişki ağlarına giremezler. Kan bağlarına ya da hemşehriliğe dayanan ilişki ağlarına girebilirlerse de, bu yoldan temas kurdukları insanlar yoksul, tecrübesiz ve politik açıdan güçsüz olacaktır. İslâmi alt-ekonomi, şehirleşmenin ilk aşamasındaki bu insanların kendileri gibi ana-ekonomiye giremeyen, hırslı ve çalışkan fakat kültürsüz başka bir çok insanla iş ilişkileri kurmalarına olanak tanır.İslâm'a bağlılıkları, etkinliklerinin sahtekârlığın hemen duyulduğu bir toplumsal çevreyle sınırlı kalmasını sağlayarak karşılıklı güven için gerekli zemin oluşturur. Böylece de işlem masrafları azalır, buna bağlı olarak da ekonomik başarı imkânları artar.

Özetle, var olan güven standartları İslâmi ekonomik kurumların biri psikolojik, öteki ekonomik olmak üzere iki kanaldan desteklenmesini sağlıyor. Bu standartlar, bir yandan suçluluk duygusundan kurtulma gereksinimi yaratırken bir yandan da yoksul insanların güvene dayanan iş ilişkileri kurmak için bir araç aramalarına neden oluyor. Bu gözlemler, iş ilişkilerinde güven duygusu yaratacak koşullar oluşana ve tüccarlar anlaşmazlıkların çözümü için etkili yollar bulana dek İslâmi alt-ekonominin sunduğu hizmetlere olan talebin eksilmeyeceğini gösteriyor.[35]

İslâm ekonomisinin önemi

Sıra, İslâm adına gerçekleştirilen ekonomik etkinliklerin sonuçlarını değerlendirmeye geldi.

Dar bir ekonomik açıdan bakarsak, İslâmi alt-ekonominin verimsizlik yarattığını söyleyemeyiz. Tam tersine, bu alt-ekonomi lâik ekonomik şirketlerin ve kurumların sunmayı başaramadığı, toplumsal açıdan yararlı hizmetler sunmaktadır. Onu oluşturan şirketler, toplumdaki ekonomik ilişkileri kökten değiştirememişlerse de, dini inançları doğrultusunda borç alıp vermek, suçluluk duygusundan kurtulmak ya da ekonomik ilişki ağları kurmak isteyenlere anlamlı hizmetler sundukları açıktır.

Eğer İslâmi ekonomik etkinlikler topluma zarar da veriyorsa bunun nedenini, yol açtıkları politik etkiler ve gelecekteki ekonomi politikaları üzerinde yaratabilecekleri etkilerde aramak gerekir. İslâmi şirketler, Müslümanlarla gayrimüslimler arasındaki toplumsal, ekonomik ve kültürel ilişkileri sınırlamaya çalışan köktenci siyasi örgütlere mali yardım

sağlamaktadır. Bu şirketler ayrıca İslâmcı köktenciliğin algılanan gücünü artırmakta, köktencilik karşıtlarının direnişini engellemekte ve dini eylemcileri yeni taleplerde bulunmaya davet etmektedir. Son olarak da, İslâmcılığın bir alandaki başarıları öteki alanlardaki İslâmcılık eylemlerini teşvik ettiğinden, sözünü ettiğimiz şirketler İslâmcı köktenciliğin yayılmasına hizmet etmektedir. Bu etkilerin, İslâmi köktenciliği bir tehdit olarak görenleri kaygılandırabileceği ortadadır.

Öyleyse ekonomiye İslâmi bir karakter vermeye yönelik somut adımların önemi yalnızca ekonomik içeriklerinden kaynaklanmıyor. Önemleri bir bakıma da sembolizmlerinde, politik iktidarın paylaşımına ilişkin değerlendirmelerinde ve kültürel anlamlarında yatıyor. Bu bağlamda, Mevdudi'nin amacının ekonomik düşünde ya da ekonomik uygulamalarda köklü reformlar yapmak olmadığını anımsayalım. Onun amacı, İslâm'ın bir rehber ve ilham kaynağı olduğunu topluma kabul ettirmek ve çağımızda da geçerliliğini koruduğunu vurgulamaktı. Bu amaçlar çerçevesinde, süregiden İslâmi ekonomik etkinlikler önemli bir başarı sayılabilir. Bu etkinlikler, ekonomiyle dinin birbirinden ayrılması ilkesine meydan okumakta, çağdaş uygarlığın lâikleştirdiği bir alanda İslâm'a söz tanımakta ve İslâmi ekonomik hayatın özelliklerini ortaya koyarak yabancı kültürel etkilere set çekilmesine yardımcı olmaktadır.

"İslâmi" olarak nitelenen ekonomik uygulamaların yanında, İslâm ekonomisi disiplini de Mevdudi'nin amaçlarının gerçekleştirilmesine katkıda bulunmuştur. Ne var ki, etkileri özünden çok taşıdığı kültürel ifadeden kaynaklarıır.İslâm ekonomisi, modern bir ekonomiye uygulanabilecek kapsamlı bir reform planı ortaya koymamakta, genellikle birbiriyle ilintisiz yaklaşımlardan oluşan bir paket sunmaktadır. İslâm ekonomisinin savunucuları da, önerilerini Kur'an'dan özel olarak seçtikleri bölümlerle desteklediklerinden, birbirleriyle tutarsız birçok politika için İslâmi gerekçeler bulunabileceği iddiasına maruz kalmaktadırlar.[36] Yine başka bir sorun, İslâm ekonomisi yazınının detayları belirli ve uygulanabilir bir çözümleme yöntemi geliştirememiş olmasıdır. Bu yazın çok sayıda kural sunmakta, çözümleme yapmaya kalkıştığında ise İslâmi karakterini kaybetmektedir. Bir örnek vermek gerekirse, faizsiz bir ekonominin nasıl işleyeceğini inceleyen çalışmalar genellikle standart bir genel denge modeline dayanır ve faiz yasağı dışında hiçbir İslâmi motif taşımaz.[37] İşin en şaşırtıcı yanı, bu modellere giren kişilerin, İslâm ekonomisi yazınını oluşturan birçok makalede öcü olarak sunulan *homo economicus*'un kopyaları olmalarıdır. İslâm ekonomisinin analitik güçsüzlüğü, bu yazında geliştirilen sistemler arası karşılaştırmalarda da görülebilir. İslâm iktisatçıları, itibarını

sarsmak istedikleri sistemlerin *gerçek uygulamalarını*, tercih ettikleri sistemin *ideal* işleyişiyle karşılaştırıyorlar.

Burada eleştirilen uygulamalar ve düşünsel gelişmeler, Mevdudi'nin amaçlarına katkıda bulunmuşsa da kendi içinde tutarlı bir program oluşturdukları söylenemez. İslâmi alt-ekonomiyi ortaya çıkaran güçler arasında İslâm ekonomisinin gelişmesinde hiç rol oynamamiş ihtiyaçlar vardır.Söz konusu ihtiyaçlar, dini bir boyutu olmayan politika ve kurumlarla da karşılanabilirdi. Eğer din önemli bir rol oynamışsa bunun nedeni, İslâmi ekonomik yapıların göze battığı ülkelerde İslâm'ın iyi bilinen, büyük anlam taşıyan ve tarihi açıdan önemli ahlâki gerekçeler sunmasıdır. Bu gözlemimizde isabet varsa, İslâmi alt-ekonominin katılımcıları açısından İslâm ekonomisinin yararlarının, onun ekonomik yönünden çok İslâmi karakterine bağlı olduğu sonucuna varılabilir.

Ancak, İslâm ekonomisinin öneminin tamamen ekonomik özünden kaynaklandığını düşünen gözlemciler de olduğunu belirtmeden geçemeyiz. Türkiye'nin seçkin ekonomi tarihçilerinden Murat Çizakça, İslâm dünyasının ekonomik açıdan geri kalmasını, girişimcilere verilen kredi imkânlarının yetersizliğine bağlar. Ona göre, İslâm dünyasının gelişmiş dünyaya katılabilmesi için, gelecek vaat eden şirketlerin hisselerini alarak onlara kaynak sağlayacak çok sayıda risk sermayesi şirketinin kurulması gerekir.[38] Çizakça, İslâm bankacılığının dayandığı ilkelerin risk sermayeciliğinin ilkeleriyle uyuştuğuna dikkat çekiyor. Risk finansçıları gibi kendi ilkelerine uyan İslâm bankaları da finansman sağladıkları şirketlerin risklerine ortak olurlar. Tahmin edilebileceği gibi Çizakça, İslâm bankalarının bugünkü uygulamalarından öldukça şikâyetçi olup onları, kendilerini geleneksel bankalardan sembolizm yoluyla ayırmak yerine gerçek risk sermayeciliğine özendirmeye çalışmaktadır. Çizakça, görüşlerinin dinden kaynaklanmayıp ekonomik olgulara ve mantığa dayandığını vurguluyor. Onun kimi destekçileri de İslâm bankalarını, işlemlerini "İslâmi" olarak tanımlamaktan vazgeçerek finansal ilişkilere gerçek yenilikler getirmeye çağırıyorlar.

Mevdudi'nin İslâm ekonomisi kavramını ortaya atmasından yarım yüzyıl sonra yapılan bu çağrılar İslâm bankacılığının lâikleştirilmesini amaçlamaktadır. Son yıllarda zorunlu zekât sisteminin yeniden düşünülmesi ve İslâm'ın ekonomik etiğinin çağdaş ekonomik gerçekler, ihtiyaçlar ve bilgiler ışığında yeniden biçimlendirilmesi yolunda çağrılar da yapılmıştır. Önde gelen kimi İslâm iktisatçıları, Kur'an'dan yeni bir ekonomi modeli çıkarma çabalarının, İslâm uygarlığına özgü ekonomik kurumlar geliştirme çabalarında

olduğu gibi başarısızlıkla sonuçlanacağını belirtmişlerdir. Birçok tanınmış kitabı olan İslâm iktisatçısı Muhammed Nejatullah Siddiqi şöyle yazar: "İslâm ekonomisinin yepyeni bir disiplin oluşturmasını beklemek yersizdir.Bu mümkün değildir. İslâm ekonomisinin amacı, Anglosakson ekonomik yaklaşımının yerini alacak İslâmi bir ekonomik yaklaşım geliştirmek olmalıdır. Ancak bu İslâmi yaklaşım, şoven olmamalı, gözlerini Orta Çağ'a dikmemeli, evrensel ve çağdaş olmalıdır."[39]

İslâm ekonomisinin en önemli katkısı ne olacaktır? Batıyla özdeşleştirilen fikir ve kurumların Müslümanlar tarafından şüpheyle karşılanmasını önlemesi ya da İslâmi köktenciliğin politik gündemini ilerletmesi olabileceği gibi, modern kent ekonomisine uyum sağlamaya çalışan bireylere rahatlık vermesi de olabilir. Bir başka olasılık da yirminci yüzyılda birçok Müslüman düşünürün savunduğu, ekonomik fikir, uygulama, politika ve kurumların din dışı tutulması hedefini canlandırmasıdır.

İSLAMCILIK VE EKONOMİ:
HÜR BİR TOPLUM İÇİN POLİTİKA ÖNERİLERİ{*}

Giriş

İslâmi köktencilik, İslâmi uyanış, ya da İslâmcılık[1] diye bilinen küresel hareketin göze çarpan en büyük başarılarından biri İslâm bankalarının yayılması olmuştur. Faizsiz bankacılık yaptıkları için İslâmi bir kimliğe sahip oldukları iddiasında olan bu bankaların müşterileri giderek artmakta, pek çoğu da bu tür bankacılığın kârlı olabileceğini kanıtlamaktadır.

İslâm bankacılığının başarıları, İslâm dünyasının lâikleşmesini, modernleşmesini ve ekonomik kalkınmasını savunan pek çok kişiyi telaşlandırmıştır. Kaygı taşıdığını açıkça ifade edenlerden biri, Ocak 1993'de öldürülen, geniş bir okuyucu kitlesine sahip köşe yazarı Uğur Mumcu'ydu.[2] Mumcu'ya göre İslâm bankacılığı, İslâmi köktenciliği ilerletmek, Müslümanları gelişen küresel uygarlıktan ayırmak ve Müslüman ulusları Orta Çağ'dan kalma ilkelere dayanan otoriter bir politik birlik içinde toplamak için oynanan çirkin bir oyunun parçasıydı.

İslâm bankalarının uygulamalarını bilen okuyucular, Mumcu'nun neden telâşlandığını anlamakta güçlük çekecektir. Çünkü İslâm bankaları, her ticari işletme gibi, seçimlerini piyasa baskılarına göre belirlemektedir. İslâmcı düşünürlerin ütopik iddialarına rağmen, İslâm bankalarının uygulamaları, geleneksel bankaların uygulamalarından çok da farklı değildir. Geleneksel bir banka açıkça faiz alırken, bir İslâm bankası yakın oranda "komisyon" almaktadır. İslâm bankacılığını incelemiş olan bir Malezyalı şöyle yazar: "Aradaki tek fark, İslâm bankalarının görevlileri takke giyerken, geleneksel bankalardakilerin papyon takmalarıdır."[3]

Ancak, İslâm bankacılığının geleneksel bankacılıktan temelde ayrılmadığı savı, bu yeni hareketin topluma zarar verdiği iddiasıyla çelişmez. İslâm bankalarının öteki bankalar gibi ticaret ve yatınm yapmaları da, tehlikeli politik ve kültürel amaçlara hizmet etmeyecekleri anlamına gelmez. Bu makale, İslâm bankacılığı konusunun ötesine geçerek, İslâm ekonomisi öğretilerinin ve uygulamalarının yayılmasından neden endişe duyulması gerektiğini araştıracaktır. Ancak asıl amacımız, İslâmcılık tartışmasının ortaya

çıkardığı sorunlara çözümler önermektir. İslamcılığın yarattığı ve yaratabileceği ekonomik etkileri inceleyecek ve üç öneride bulunacağız.Öncelikle İslâmcı ekonomik gündemin yetersizliklerini belirleyecek, sonra da İslâmcı liderlerin halktan aldıkları desteği abartma eğiliminde olduklarına dikkat çekeceğiz. Son önerimiz, ki Mumcu'nun kaygılarını paylaşan lâiklerin buna karşı çıkması mümkündür, İslâmcıların toplumsal sorunlara ilişkin görüşlerinin ciddiyetle değerlendirilmesi gerektiği yönündedir. İslâmcılaron, sosyoekonomik sorunlar da dahil olmak üzere, yerleşik toplum düzeniyle ilgili şikâyetlerinin pek çoğu, gerçek başarısızlıklardan kaynaklarımaktadır.

Toplumsal sorunlara çözüm önerileri sunmaya soyunan bir yazarın nasıl bir toplum düşlediğini ortaya koyması gerekir. Dolayısıyla, kendi ideallerime kısaca değinmem yerinde olacaktır. Bence, bir ekonominin temel ilkeleri, bireysel özgürlük ve sınırlı devlet anlayışı olmalıdır. Gerek maddi isteklerimizi gerekse manevi ihtiyaçlarımızın bir çoğunu en iyi karşılayabilecek olan düzen, bireylere kendi beklenti, yetenek ve tercihlerine göre üretmek, tüketmek, pazarlık etmek ve ticaret yapmak konusunda geniş özgürlükler sunan serbest piyasa düzenidir. Serbest bir ekonomide, devletin temel ekonomik rolü mülkiyet haklarını korumaktır.Devlet, ticareti, haberleşmeyi ve yenilikleri yalnızca bariz aksaklıkların giderilmesi için düzenleyecek, kimi bağlamlarda sosyal güvenlik sağlama görevini üstlense bile gelir dağılımını değiştirmeye kalkmayacaktır.[4]

İslâm bankacılığının toplumsal önemi

İslâm bankacılığı tek başına ele alındığında, serbest piyasa düzeni açısından sorun oluşturmaz. Özel sermayeye dayanan, devletten ayrıcalık görmeyen ve müşterileri geleneksel bankalara geçmekte serbest olan İslâm bankalarının uygulamaları, ekonomik özgürlüklere hiçbir kısıtlama getirmeyecektir. Dahası, en azından bu koşullarda, İslâm bankacılığının başarısı, toplumsal bir ihtiyacı karşıladıklarını gösterir; bu yüzden, tahammül görmeli, yasal güvence altına alınmalı, hatta sevinçle karşılanmalıdır.

İslâm bankalarının, ideale uygun bir biçimde çalıştıkları ölçüde, kimi tasarrufçuları, özellikle de emeklileri, başkalarının daha kolay taşıyabileceği riskleri taşımaya ittiği iddia edilir. Bu bankaların verdiği ticari ve sınai kredilerin çok iyi bir biçimde izlenilmesi gerektiği de ileri sürülmüştür.[5] Bu iddialardaki gerçek payı yadsınamaz. Ancak, yetmiş yaşlarında bir kimse,

tasarruflarını değişken getirili bir yatınm hesabına yatırarak riske sokmayı seçiyorsa, yatırımın batması durumunda yatırımcıya yardım eli uzatmak zorunda olmadıkları sürece, üçüncü kişilerin buna karşı çıkmaları gerekmez. Benzer biçimde, eğer özel bir banka sınai kredilerinin getirisini bu kredilerin finanse ettiği projelerin kazancına bağlamayı seçerse, bankanın borçlarını ödemekle yükümlü olmadıkları sürece, üçüncü kişilerin bu durumdan kaygılanması için hiçbir neden bulunmayacaktır.

Her toplum, üyelerini birçok bağlamda başkalarının savurganlık ya da ahmaklık olarak nitelendireceği kararlar almak konusunda serbest bırakır. Örneğin Amerikalılar, besleyici değerden yoksun, hatta zararlı yiyecekler alma özgürlüğüne sahiptir. Müslümanlara, hatta gayrimüslimlere, İslâmi olduğu söylenen bir öğretiye uygun biçimde yatırım yapma uğruna para kaybetme özgürlüğü tanımak, ilke olarak, Amerikalılara paralarını sağlıksız yiyeceklere harcama özgürlüğü vermekten farklı değildir. İslâm bankaları yetersiz olsa bile, bu durum kimseye onların var olma haklarına karşı çıkma hakkı vermez.

İslâm bankacılığını tehlikeli bulan gözlemciler, bu tür bankacılık uygulamalarının endişelenmeyi gerektirmediği yolundaki görüşümüze katılacaklardır.[6] Bunların pek çoğu, bir takkenin bir papyondan daha tehlikeli olmadığının farkındadır. Öte yandan, söz konusu gözlemciler İslâm bankacılığını güdüleyen tek unsurun, ihmal edilmiş mali bir hizmeti halkın istifadesine sunma aşkı olmadığını söyleyecektir. Geliştirdikleri yazının önde gelen temalarından biri, İslâm bankacılığının yeni bir mali araç olmanın yanında, İslamcılığın göze batan, kârlı ve sembolik olarak da güçlü bir aracı olduğudur. Mumcu, İslâm bankacılığını Atatürk'ün kurduğu lâik ve Batılılaşmış Türkiye Cumhuriyeti'ne yapılan bir saldırı olarak değerlendiriyordu. Aynı şekilde, Mısır'ın İslâmcı yazarları da İslâm bankacılığını, hem İslâmcı eylemlere mali bir kaynak, hem de İslâmcı eylemciler arasında mali ilişkiler kurmaya yarayan bir araç olarak görürler.[7]

İslâm bankacılığıyla İslâmcılık arasındaki ilişkinin bir hayal ürünü olmadığı kesindir. İslâm bankalarının kurucuları ve yöneticileri, İslâm'ın Müslümanların hayatında oynadığı rolün güçlendirilmesi için üstlerine düşen görevi, bu şekilde yerine getirdikleri inancındadırlar. Kimileri, yalnızca ekonomik ilişkilerin değil cinsiyet rollerinin, eğitimin, kitle iletişim araçlarının, devletin ve daha bir çok kurumun, kısacası tüm toplumsal düzenin, İslâmi kriterlere göre yeniden yapılanmasını istiyor. Yeni bir model buzdolabı üretimine başlayan ya da işgücünü arttırmaya yeltenen bir beyaz eşya üreticisi, genelde toplumun eğitim sistemini değiştirmeyi, kadın-erkek ilişkilerini yeniden

düzenlemeyi ya da ekonomiyi yeniden yapılandırmayı amaçlamaz. Buna karşılık, İslâm bankacıları kendilerini birer kâr arayıcısı olmaktan öte toplumsal yenilenmenin öncüleri olarak görmektedirler. Kendi başlarına bırakılmayı ve özgürce kendi alt-ekonomilerini kurabilmeyi istemenin yanında, seslerini duyurmayı ve çevrelerini etkileyebilmeyi de istemekte, özellikle de, tercih ettikleri mali uygulamaları toplumun diğer kesimlerine de benimsetmeye çalışmaktadırlar. İslâm bankacıları, ekonomiyi, hatta tüm toplumsal düzeni, zararlı lâik etkilerden temizlemeyi amaçlayan bir savaşımın neferleri olduklarını düşünürler.

"İslâm ekonomisi"[8] olarak tanınan geniş yazın, İslâm bankalarının geleneksel şirketlerden farklı olarak, büyük bir toplumsal görev yüklenmiş olduklarını kaydediyor. Bu yazına göre, mevcut kapitalist ve sosyalist ekonomiler adaletsizlik, yolsuzluk, eşitsizlik, yoksulluk ve hoşnutsuzluk yaratmaktadır. Bütün bu problemlerin temel kaynağı da, sıkıntı içindeki borçluları yoksulluğa iten, alacaklıların hiçbir çaba harcamaksızın risksiz kazançlar elde etmelerine izin veren ve toplumsal bağları zayıflatan faiz kurumudur. İslâm ekonomisine göre İslâm bankacılığı, faize alternatif sunarak ekonomiyi daha adaletli ve daha eşitlikçi duruma getirecek, toplumun dokusuna uyduracaktır. Ancak amaç, İslâm bankacılığını yaygınlaştırmanın ötesinde banka sektörünün tümüne İslâmi bir kılık vermektir. Geleneksel bankacılığa karşı yürütülen kimi kampanyalar, en azından "faize dayalı" bankacılığın yasaklanmasını sağlayarak başarıya ulaşmıştır. 1979'da Pakistan'daki bankalar beş yıl içinde faizsiz bankacılığa geçmekle yükümlü tutulmuş, 1992'de de bu uygulamadan muaf tutulan işletmeler Pakistan Şeriat mahkemesi tarafından kanun kapsamına alınmıştır.[9] Iran ve Sudan'da da faiz yasakları yürürlüğe girmiştir.[10]

Faiz yasağının dini gerekçesi ise, kurumsal çerçeve ve verilen borcun niteliği ne olursa olsun Kur'an'ın faizin her çeşidini yasakladığı iddiasıdır. Aslında Kur'an'ın yasakladığı uygulama *riba*'dır. Riba, ödenmeyen borçların katlanarak büyümesine yol açan, eski bir Arap borç verme usulüdür. Her tür faizin riba oluşturduğu görüşü konusunda, sıradan dindarların kuşkuları bir yana, İslâmi âlimler arasında bile hiçbir zaman fikir birliğine varılamamıştır.[11] Buna rağmen, kimi İslâm iktisatçıları,[12] bu anlaşmazlığı sonuçlandırılmış sayarak faiz yasağının mantığını ve uygulanabilirliğini sorgulayan herkesi sapkın, fırsatçı ya da cahil olarak nitelendiriyorlar. Dahası, İslâm ekonomisinin temel hükümlerine karşı çıkan Müslümanlar da dahil herkesi, hatta gayrimüslimleri, bu yasağa uymaya zorlamakta haklı olduklarını düşünüyorlar.

İslâm bankacılığının pek çok savunucusu açısından bu tür bankacılığın dini gerekçesi, ekonomik gerekçesinden çok daha önemlidir. Öyle ki kimileri, İslâm bankacılığının yöntemlerini eleştirenlere yanıt olarak İslâm bankalarının ekonomik yararlarının, İslâmi uyanışa yaptıkları katkının yanında ikinci planda kaldığını söylüyorlar. Bu kişilerin en önemli amacı, Müslüman kimliğinin geliştirilmesi, İslâm'ın çağımıza uygunluğunun kanıtlanması ve İslâm dinine yeniden itibar kazandırılmasıdır. İslâm bankacılığı, din ile ekonominin birbirinden soyutlanmasına karşı çıkarak, çağdaş uygarlığın lâikleştirmiş olduğu bir alanda dini otoriteye rol tanımaktadır. Üstelik, İslâmi ekonomik yaşamın özelliklerini vurgulayarak İslâm uygarlığının Batı uygarlığı tarafından yutulmasını önlemeye çabalamaktadır. Pakistan'daki Cemaat-i İslâmi'nin pek çok lideri, İkbal ve Cinnah'ın "ılımlı" İslâm anlayışına alternatif olarak daha katı ve daha zorba bir anlayışı savunmakta ve İslâm bankacılığını kendi anlayışlarını yaymanın bir aracı olarak görmektedirler.[13]

İslâmi alt-ekonomi

1940'lı yıllarda İslâm ekonomisi ekolünü kuran Pakistanlı düşünür Seyyid Ebu'l-A'la Mevdudi şöyle der: "Gerçek Müslümanlar kişiliklerini ve varlıklarını İslâm diniyle birleştirirler. Dolayısıyla, Müslüman olmalarının dışındaki bütün rolleri ikinci planda kalır. Baba, oğul, karı, koca, iş adamı, mal sahibi, işçi ve işveren olarak Müslümanlıklarının gerektirdiği biçimde yaşarlar."[14] Mevdudi'nin izinde yürüyen çağdaş İslâmcılar da İslâm'ın "bir yaşam biçimi", yani kişisel ve toplumsal her bağlamda bir kılavuz ve ilham kaynağı olduğuna inanırlar. Açıkça görüldüğü gibi bu görüş dinin; bilim, hukuk, politika ve ekonomi gibi toplumsal alanlardan ayrılabileceği yolundaki lâik görüşle çatışır.

İslamcılar, İslâm dininin yalnızca kişisel inançla ilgili olduğu iddiasını çürütmek için bu dinin bir yaşam biçimi olarak da çok kapsamlı olduğunu gösterme ihtiyacı duymuşlardır. İslâm ekonomisi de, Mevdudi ve öteki yazarlar aracılığıyla, işte bu tartışmayı çözüme ulaştırmak için geliştirilen geniş bir felsefi çabanın bileşeni olarak ortaya çıktı.[15] Bu yazın hızla büyümekteyken, somut uygulamalar da görülmeye başlandı. 1960'larda İslâm ekonomisinin uygulanırlığını, farklılığını ve hikmetini gösterme çabalarının başlamasını takiben, 1975'te dünyanın ilk İslâm bankası hizmet vermeye başladı.[15] İslâm bankacılığı, daha sonra, altmıştan fazla ülkeye yayılarak İslâm ekonomisinin lâik ekonomik sistemlerden daha üstün olduğunu gösterme

kampanyasının ana öğesi oldu. İslâm ekonomisi uygulamaları, bankacılığı da kapsayan dört ayrı kategoride incelenebilir.

İlk kategoride, var olan ekonomik etkinliklere, genellikle yüzeysel bir biçimde İslâmi kimlik verme çabaları yer alır.İslâm bankacılığı işte bu kategoriye girer. Gerçekte, İslâm bankalarının işleyişi geleneksel bankalarınkinden çok da farklı değildir. Kredi verirken onlar da mali kriterleri esas alır, geleneksel bankalar gibi onlar da başka kriterlere pek dikkat etmezler. İslâm ekonomisi, çabuk kazanç elde etmeyi amaçlayan projeler yerine uzun vadeli kalkınma projelerine öncelik vermeyi üstlenmiş olsa da, İslâm bankalarının eğilimi bu yönde değildir. Hizmetlerini dindar Müslümanlarla ya da yalnızca Müslümanlarla sınırlı tutmazlar. Topluma zarar verebilecek projeleri, örneğin çevre kirliliği yaratan fabrikaları desteklememe gibi bir yatkınlıkları bulunmamaktadır. Onları geleneksel bankalardan ayıran en önemli unsur görünüşleridir. İşlemlerini, biçimsel olarak, dini bir kurulun denetimi altında yürütürler. Şubelerinde de İslâm dininin çeşitli simgelerine rastlanır: Duvarlarda Kur'an'dan ayetler, kadın memurlarda türban, erkeklerde sakal, mescit, namaz vakitlerinde işe ara verilmesi vs. Faizi de, çeşitli dini kisveler altında alıp vermektedirler.

Bu arada, dışarıdan bakıldığında İslâmi olduğu izlenimini veren başka işletmeler de ortaya çıkmıştır. Bugün İslâmi para değerlendirme şirketleri, İslâmi şirketlerin ürünlerini pazarlayan perakende satış merkezleri, İslâmi yatırım şirketleri, hatta İslâmi holdingler var. Nezih Ayubi, bu gibi işletmeleri İslâmi yapan ana öğenin, bu işletmelerin sahiplerinin "beyaz cüppeler giymeye, çember sakallar bırakmaya ve uzun tespihler kullanmaya" başlamaları olduğunu söylüyor.[17] Gerçekten de, İslâmi şirketlerle geleneksel şirketler arasındaki farklar önemli sayılmaz. İslâmi şirketler, İslâmi olmadığı düşünülen malları bilinçli olarak pazarlamama eğilimindedirler. İslâmi bir bakkal, domuz eti ya da içki satmaz. İslâmi bir butikte de, diskotek gediklilerinin ihtiyaçlarına cevap verecek mallar bulunmaz. Söz konusu şirketleri diğer şirketlerden ayıran bir başka unsur ise, yaptıkları bağışlarda yatmaktadır. Geleneksel bir şirket, bir sanat gösterisi, bir burs programı ya da bir spor takımı gibi lâik kurumları desteklerken, İslâmi bir şirket, bağışlarını doğrudan İslâmi amaçlara hizmet eden kurumlara yöneltecektir.

İslâmi şirketlerin çalışanlarına işlerini İslâmi kılan unsurun ne olduğu sorulacak olsa, verdikleri yanıt, faizsiz çalıştıkları temasını vurgulayacaktır. Aslında pek çok İslâmi işletme, genellikle İslâmi bir kılıf altında olsa da, düzenli olarak faize dayalı iş yapmaktadır. İslâmi şirketlerin uygulamalarıyla

İslâmi olmayan şirketlerinkiler arasında hiçbir sistematik fark yoktur. İslâmi işletmeler yeterince incelenmemiş olmakla birlikte,[18] basit gözlemler, sürekli müşteri olma olasılığı düşük müşterileriyle olan ilişkilerinde pek de dürüst olmadıklarını gösteriyor. İslâm bankalarının vergi kaçakçılığına karşı sıradan şirketlerden daha az eğilimli ya da çalışanlarına karşı daha cömert olduklan da söylenemez. İslâm ekonomisi, çağdaş ekonomide geçerli olan dürüstlük, güvenilirlik ve doğruluk standartlarından bir hayli şikâyetçi olsa da,[19] kurulu İslâmi şirketlerin geleneksel şirketlerden gerçek anlamda farklı çalıştıklarını gösteren hiçbir işaret yoktur.

İlk kategorimizi oluşturan İslâmi ekonomik etkinliklerin zararlı oldukları pek söylenemez. İslâmi bir butik, dans kıyafeti getirip satmayı reddetmekle bir kadının bunu başka bir yerden temin etmesini engellemiş olmuyor. Ne var ki, İslâmcılar, karşı çıktıkları ekonomik seçimleri, bazen güç kullanarak engellemeye çalışıyorlar. Böylesi çabalar ikinci kategorimizi oluşturmaktadır. Bunlar arasında, ahlâksızlığı körükleyeceği düşünülen işletmelere, videoculara, tiyatrolara, kitapçılara, dans kulüplerine, barlara, "çıplak" turistlere hizmet veren otellere ve oruç saatlerinde yemek servisi yapan restoranlara yapılan saldırılar sayılabilir.[20] Belirli ekonomik sektörleri yok etmeyi hedefleyen bu saldırılar, ciddi sonuçlar doğurabilmektedir. Mısır'da, turistlere ve turizm kuruluşlarına yönelik saldırılar, ülkenin döviz kazanımmı düşürerek yatırımların önünü kesmiş, büyümeyi yavaşlatmıştır.[21] Böylesi saldırılar, İslâmi ekonomik değerleri İslâmi olmayan değerlerden ayırmaya da hizmet ediyor. Dahası, bireysel özgürlük, zenginleşme, misafirperverlik ve ekonomik kalkınma gibi amaçların İslâm'ı koruma ve ilerletme gayelerinin yanında ikinci planda kaldığının herkes tarafından görülmesini sağlıyor.[22]

İslâm'ı egemen kılmayı hedefleyen İslamcıların ekonomiye zarar veren eylemleri, ahlâki bakımdan tartışmalı sektörlere karşı yapılan vahşi saldırılarla sınırlı kalmıyor. Çeşitli ülkelerde insanlar, işyerlerinde günde birkaç kez toplu namaza katılmaya ve Ramazan ayında da oruç tutmaya zorlanmaktadır. Bu durum, özellikle Ramazan'ın yaz aylarına geldiği dönemlerde, üretime zarar verebilmektedir. Birçok yerleşim yerinde de, cami ve Kur'an kursu yapımı için kaynak yaratma amacıyla halkın din dışı toplumsal hizmetlere para harcaması kösteklenmektedir. Akademik bir araştırmaya konu olmuş olan bir örnek verelim. Bir Türk mahallesine yeni bir cami dikmek için yer arayan İslâmcılar, mahalledeki tek sağlık merkezinin ortadan kaldırılmasına göz yummuş, üstelik yeni bir sağlık merkezinin kurulabileceği bir yer saptamaya bile gerek duymamışlardır.[23] Dini ihtiyaçlara öncelik verilişinin bir başka örneğini de

hükümetlerin din eğitimine daha fazla kaynak ayırmalarını sağlamaya yönelik baskılarda görüyoruz. 1976 ile 1984 yılları arasında, İslamcı baskıların etkisiyle Türkiye'deki imam hatip okullarının sayısı 73'den 374'e çıktı. Buna karşın, aynı dönemde lâik liselerin sayısı 927'den 1190'a yükseldi.[24]

İslâmcılığı yaymak için geliştirilen ekonomik araçların üçüncü kategorisini özel kuruluşların sağladığı İslâmi sosyal hizmetler oluşturuyor. Bu hizmetler arasında hastaneler, klinikler, yasal yardım kurumları, okullar, üniversite öğrencileri için yurtlar, gençlik merkezleri, yaz kampları ve spor tesisleri yer almaktadır. Özellikle yoksullara sunulan bu hizmetler, İslâmi değerlere bağlı kuruluşların, çeşitli toplumsal sorunlarla devletten daha iyi baş ettiğini göstermektedir. Bu hizmetler aynı zamanda, genelde lâik olarak algılanan hizmetlere dini bir boyut getirerek, İslâm'ın hayatın her alanını ilgilendirdiği iddiasına da güvenilirlik kazandırıyor.

Mısır'da camiye bağlı klinikler, devletin yetersiz sağlık merkezlerinden genellikle daha verimli biçimde ve çok ucuz fiyatlara sağlık hizmeti veriyorlar. Yoksul bir Mısırlı, röntgen çektirmek için bir devlet hastanesinde üç ay beklemek zorundayken, İslâmi bir klinikte bu işleme ulaşmak genelde çok daha kısa sürüyor.[25] Bir örnek daha vermek gerekirse, imkânları kısıtlı binlerce Türk genci, tüm masrafları İslamcı kuruluşlara ait olmak üzere İslâmi yaz kamplarına katılmaktadır.[26] Bu kampların programlarında dini eğitim büyük yer tutuyor; dolayısıyla, halkın beğenisini kazanmanın yanında bu kampların İslâmcılık eğitimine katkıda bulundukları söylenebilir.

Kamp ve hastane gibi hizmetler sunmak oldukça pahalıdır. Buna karşılık, son kategorimize giren ekonomik araçlar, İslâmcılara net mali kazançlar sağlayan hizmetlerden oluşmaktadır. Bu araçların en önemlisi varlık ve gelirden alınan bir dini vergi olan zekâttır. Geleneksel olarak, zekât yoluyla elde edilen kaynakların bir bölümü, fakirlere yardım etmek için, diğer bir bölümü de dini eğitimi ve haccı içeren "övgüye değer etkinlikler"e harcanmaktaydı. Ancak, bugün, içlerinde Pakistan'ın da bulunduğu çeşitli ülkelerde zekât yasal bir yükümlülük olmuş, toplanmasını ve dağıtımını devlet üstlenmiştir. İslâm dünyasının pek çok yerinde ise, zekât yerel dini kurumlar tarafından toplanıp dağıtılır.[27] Ne şekilde toplanırsa toplansın bu kaynakların önemli bir bölümü İslâmi etkinliklerin finanse edilmesinde kullanılmaktadır. İslâmcı amaçlar için kullanılan başka bir gelir kaynağı ise kurban derileridir. Türkiye'de bu deriler, Türk Hava Kurumu'na gitmekteydi. Şimdi, bunların büyük bir bölümü lâik bir kuruma bağış yapmanın günah olduğu söylentisini yaymaya başlayan İslâmcı kuruluşlara gidiyor. Yapılan hesaplamalar,

İslâmcıların deri toplama işinden geçen yıl elde ettikleri gelirin yaklaşık olarak 90 milyon Amerikan doları olduğunu gösteriyor.[28]

İslâmcı kurumların toplam gelirleri bilinmiyor. Bilinen şu ki İslâmcılar, pek çok değişik yoldan gelir elde ediyor; bunların içinde zekât ve kurban derilerinin yanında İslâmi işyerlerinden gelen bağışlar, İslâmcılık sempatizanlarının bağışları ve sempatizan olmadıkları halde gelecekteki çıkarlarını sağlama almak isteyenlerin yaptıkları bağışlar var. Pek çok İslâmcı kuruluşun, yabancı devletlerden de yardım gördükleri yolunda belirtiler vardır. Suudi Arabistan, Libya ve İran'ın da içinde bulunduğu kimi devletler, tüm dünyadaki İslamcı kurumlara yardım ediyor.[29] Bu yoldan sağlanan gelirin bir bölümü İslâmi hizmetlerin sağlanması için kullanılırken, geri kalanının büyük bir bölümü de bir dizi politik etkinliğe kaynak oluşturmaktadır. Seçme ve seçilme hakkının bulunduğu Müslüman ülkelerde, İslâmcı partilerin adayları, temel amacı politik olmayanlar da dahil İslâmcı kuruluşlardan düzenli olarak mali yardım almaktadır.

İslamcıların bütün bu ekonomik etkinlikleri, ekonomik sistemi kökten değiştirmeye başladıklarını göstermez. Söz konusu etkinliklerin işlevi, ya İslamcılığın gelişmesi için kaynak toplamak ya da İslamcılığın büyük toplumsal sorunları çözebileceğini kanıtlamaktır. Sosyalist eğilimi olanlar da dahil bütün İslamcıların köklü değişiklikten söz ettikleri doğrudur. Ancak İslamcıların günümüzdeki ekonomik etkinliklerinin, kurulu ekonomik düzeni temelden sarsmakta olduğu söylenemez.

İslâm ekonomisinin ekonomik ilişkileri yeniden düzenleme ihtiyacından doğmadığını yinelemekte yarar var. İslâm ekonomisinin kaynağı, İslâm'ın farklılığını, toplumsal önemini ve üstünlüğünü gösterme dürtüsüdür. Bu açıdan bakıldığında, İslâmcıların kendi ekonomik amaçlarını gerçekleştirmekte çok başanlı oldukları görülür. Ekonomiyi temelinden değiştirmek için detaylı, tutarlı ve geniş kapsamlı bir plan geliştirmiş olsalardı, herhalde bu kadar başarılı olamayacaklardı. Çünkü tümüyle belirgin bir plan, zarar görenler olabileceğini gösterecektir. Görünüşe bakılırsa, İslâmi niteliklere sahip bir ekonominin neye benzeyeceğinin bilinmemesi, İslâmcı bir hükümetin iktidara gelmesinin doğuracağı ekonomik sonuçlar konusunda kaygı yaratmamaktadır. Dolayısıyla, İslamcılar geniş bir kitleye seslenme imkânı bulmaktadır. Bu durum, İslâmcılara, İslâm ekonomisinin içeriğini değişen ihtiyaçlara ve koşullara göre değiştirme şansı da veriyor.

Domino etkisi

İslamcılığın bir alanda başarılı olması, İslamcıların başka alanlardaki çalışmalarına da güvenilirlik kazandırıyor. Öyleyse İslâm adına gerçekleştirilen ekonomik etkinliklerin önemli bir sonucu, daha büyük İslâmcı amaçlara katkıda bulunmalarıdır. İslamcılığın ekonomik başarıları, İslâmcı eylemcilerin yeni taleplerde bulunmalarına gerekçe oluşturacak, muhaliflerin direncini kıracak ve başka ülkelerdeki İslâmcı hareketleri teşvik edecektir. Dolayısıyla, İslamcılığın ekonomik başarıları bir domino etkisi yaratarak, gerek ekonomi alanında gerekse ekonomi dışı alanlarda başka zaferler kazanılmasını sağlayabilir.

Öyleyse İslâmcı yazarların ekonominin, aile yapısının, kılık kıyafetin ve eğitimin birbirinden ayrılamayacağını ısrarla savunmalarının tek nedeni, inananların bu alanları birbirinden ayıramayacak olması değildir. Asıl neden, İslamcılığa doğru atılacak her adımın yeni adımlara zemin oluşturacak olmasıdır. İslâmi ticaretin yayılması, kadınları toplum içinde açık saçık giyinmekten alıkoyacak; türbanın yaygınlaşması da, İslâm ekonomisinin daha çok ciddiye alınmasını sağlayacak ve muhalif seslerin kısılmasına yol açacaktır.

Güç kazanmaya çalışan herhangi bir politik hareket, birbirini tamamlayan iki strateji izleyecektir. Birinci strateji, bu hareketin amaçlarının anlaşılmasını ve kabul edilmesini sağlamak; İkincisi ise şüphecilerle potansiyel muhalifler de dahil olmak üzere her görüşten insana bu amaçları desteklemesi için baskı yapmaktır. İslâmcıların ekonomik etkinlikleri her iki stratejiden de yararlandıklarını gösteriyor. İslâm ekonomisine felsefi bir boyut kazandırılması, yalnızca insanların ikna edilmesine yararken, kazançlı bir İslâm bankası ve iyi yönetilen bir klinik, hem insanların ikna edilmesini hem de politik baskı oluşturulmasını sağlar. Bu tür araçlar, bir yandan İslâm'ın ekonomik adalete ve verimliliğe olumlu katkıda bulunduğunu gösterirken, bir yandan da kamuoyunun İslamcılığın gücünü daha iyi algılamasını sağlayarak İslâmcı fikirlerin desteklenmesi için yapılan baskıyı artırır.

Bir hareketin gücünün kamuoyunda daha iyi algılanmasını sağlamanın getirdiği bir risk ise, büyük tepkilerle karşılaşma ihtimalidir. Cezayir'de İslâmi Selâmet Cephesi'nin 1991-92 yıllarında yasal seçimlerde elde etmesi beklenilen zafere ordunun verdiği tepki, bu duruma bir örnek oluşturuyor.[30] Ancak, belirli şartlar altında kamuoyunun İslâmcılar lehine değişmesi, insanların korkularının niteliğini de değiştirecektir. Şöyle ki, önceden pek de

İslamcılık sempatizanı gibi görünmek istemeyenler, şimdi sempatizan olmadıklarının düşünülmesini önlemeye çalışacaklardır. Kamuoyunun dönüşüm geçirmesi, İslâmcılık karşıtlarının direnişini zayıflatabilir, hatta onları susturarak sonunda bütünüyle ezilmelerine yol açabilir. İslâmcı liderler, gizli destekçilerinden ya da muhaliflerinin toplumsal baskılara karşı duyarlılıklarından hiçbir zaman emin olamazlar. Her politik oyuncu gibi onlar da harekete geçmek için en uygun zamanı saptamakta zorlanacaklardır. Ne var ki, onlar da kamuoyunun İslamcılığın gücünü daha iyi algılamasıyla birlikte kendilerine karşı yapılan direnişi kırma şanslarının artabileceğinin bilincindedirler.[31]

Bazı yerlerde, İslâmcılık ve özellikle de İslâm ekonomisi, İslâm karşıtı olarak damgalanmaktan korkan kişilerden önemli ölçüde destek almaktadır. Her ne kadar Pakistan Halk Partisi'nin pek çok liderinin İslâm ekonomisi hakkında ciddi şüpheleri olsa da çok azı bunu açığa vurmuştur.Dahası, bu liderler, kendi ekonomik programlarının İslâm'ın ekonomik öğretileriyle tutarlı olduğunu, hatta fikirlerinin İslâm'dan kaynaklarıdığını söyleme ihtiyacı duyuyorlar. Bir zamanlar çağdaş bir toplumun İslâm ilkelerine göre düzenlenmesinin uygulanabilirliğini sorgulayan Zülfikar Ali Butto, 1970'lerin ortalarında, dünya görüşünü aslında İslâm'dan aldığını savunmaya başlamıştır.[32] On yıl sonra kızı Benazir Butto, Cemaat-i İslâmi'nin yönettiği hükümeti devirmeye çalıştığı bir dönemde bile faiz üzerindeki yasakları kaldırmaktan kaçınmıştır. Böylesi tutumlar, İslamcılığı destekler görünmek için yapılan toplumsal baskıların hem bir göstergesi hem de kaynağıdır. Benazir Butto'nun bir seçim kampanyasında, kendisini başörtüsüyle Kur'an okurken gösteren bir fotoğraf kullanması, kılık kıyafetle birlikte bütün köktenci amaçların eleştirilere karşı meşruluk ve dokunulmazlık kazanmasına neden oluyor.[33] Benzer biçimde, Pakistanlı devlet adamlarının, bürokratların, aydınların ve profesyonellerin İslâm ekonomisinin savları ve uygulamalarına itiraz etmekten çekinmeleri, İslâmcılığın bütün kollarına yaramaktadır.

Özetlersek, Mumcu'nun, İslâm ekonomisinin ulaşılmak istenen amacın yalnızca bir parçası olduğu iddiasında büyük bir gerçek payı vardır. İslâm ekonomisi, İslâmi toplumsal düzeni, öteki toplumsal düzenlerden ayırmaya, İslamcılığın gücünü kanıtlamaya ve potansiyel muhaliflerin sinmelerini sağlamaya çalışır. Zekât ve İslâm bankaları gibi kurumlar da kendi başlarına birer hedef olmakla birlikte ulaşılmak istenen büyük İslâmcı hedeflerin araçlarıdır, İslâmcı amaçlara karşı çıkan aydınların ve politikacıların İslâm ekonomisine yalnızca tuhaf bir öğreti olarak yaklaşmamakta haklı oldukları

ortadadır.

Bu noktada şu soru akla gelebilir: "Köktenci olmayan politikacılar, İslâm adına yapılan ekonomik etkinliklere nasıl tepki göstermelidir?" Bu soruya yanıt olarak birazdan üç öneri getirilecektir; ama önce iki noktaya daha değinmek yararlı olacaktır. İslamcılığın bazı derin toplumsal sorunlarla uğraştığı ve bu uğraşın her zaman da başarısızlıkla sonuçlanmadığı gösterilecek, sonra da İslâmcılığın dünyadaki diğer köktencilikler gibi, küresel ekonomiye zarar verebileceği teması işlenecektir.

Ekonomik bir araç olarak İslamcılık

İslâm ekonomisinin büyük ölçüde ekonomik olmayan etkenlerden doğduğu düşünülürse, hiçbir temel ekonomik sorunu çözmemiş olmasına şaşırmamak gerekir. Mevdudi'nin temel eserlerinin yayınlanmasından yaklaşık elli yıl sonra elimizde İslâm ekonomisinin, Müslüman ülkelerin ekonomilerini daha eşitlikçi, daha üretken ya da daha yenilikçi kıldığı yolunda hiçbir kanıt yoktur. Öte yandan, İslâmcılığın, İslâm ekonomisinin ilkeleriyle hiç de ilgisi olmayan kimi nedenlerden dolayı, hızlı kentleşmenin yarattığı kimi hoşnutsuzlukların giderilmesine katkıda bulunmuş olduğu söylenebilir.İslâmcılık; Kahire, İstanbul ve Karaşi gibi metropollerin olağanüstü nüfus artışlarıyla başa çıkmalarını kolaylaştırmıştır.

İslâm dünyası, devletin her kademesinde yolsuzluğun ve iş ilişkilerinde sahtekârlığın hüküm sürdüğü bir ortamda kentleşmektedir. Nüfus patlaması, devlet memurlarının denetlenmesini ve özel anlaşmaların uygulanmasını gün geçtikçe zorlaştırarak her iki sorunun da çözümlenmesini güçleştiriyor.[34] Bu şartlar altında, bir iş adamının devlet memurlarına rüşvet vermeden ve mal alıp sattığı kişileri kandırmadan başarılı olması güçtür. Ancak bu durumun gerektirdiği ahlâki tavizler beraberinde suçluluk duygusunu getirmektedir. İslâmcılığm bir işlevi, toplumu işte bu suçluluk duygusundan arındırmaktır. Suçluluk duyan Müslüman iş adamları, İslâmcı etkinliklere katılarak, vicdanlarını temizleme olanağına kavuşmaktadır. Bu iş adamları, tasarruflarını bir İslâm bankasında toplayarak ve İslâmi mağazalardan alışveriş etmeye özen göstererek kendilerini dini bütün bir Müslüman olarak yapabileceklerinin en iyisini yaptıklarına inandırabilmektedir. Benzer biçimde, bir camiye bağış yaparak ya da bir Kur'an kursuna giderek, içinde yaşadıkları kötü koşullara rağmen, toplumun ahlâk bunalımına son vermek yolunda üzerlerine düşeni yaptıkları düşüncesiyle kendilerini avutabiliyorlar. Kendi işlerine İslâmi bir

kimlik vermeleri de suçluluk duygularını hafifletmeye yönelik çabalarının bir başka biçimi olarak göze çarpıyor.

Bu gözlemlerin ışığında, İslâmcı amaçlara hizmet eden ve İslâmi alt ekonomiye katkıda bulunan iş adamlarının yalnızca İslâmcı liderler tarafından kullanılan birer araç olduğunu söylemek, kimi iş adamlarının bu tür eylemleri, toplumsal baskılar altında gerçekleştirdiği doğru olmakla birlikte, gerçeği basite indirgemek olur. İslâmi alt-ekonominin büyümesine katkıda bulunan birçok iş adamı, yaptıkları seçimlerden önemli kişisel çıkarlar elde etmektedir. Kendi açılarından İslâmcılık, yalnızca ayak uydurulması gereken bir toplumsal hareket olmayıp, aynı zamanda duygusal bir destek ve acımasız bir ekonomik kültüre uyum sağlamayı kolaylaştıran bir araçtır.

Yaygın sahtekârlığın bir başka sonucu ise, güvenilirliği esas alan bir alt-ekonomiye katılmayı avantajlı kılmasıdır.Çünkü teslimatların ve ödemelerin zamanında yapılacağına güvenen iş adamlarının masrafları, dolandırılmamak için sürekli tetikte olmak zorunda olan iş adamlarına göre daha az olur. Gerçekten de, anlaşmaların müzakere edilmesi, tasarlanması, izlenmesi ve uygulanmasına harcadıkları zaman, çaba ve para görece azdır.[35] İslâm dünyasının büyük kentlerine yeni gelenler, hemen kan bağına ya da hemşehriliğe dayanan ilişkiler kurabiliyor. Ancak bu tür bağlara dayanan ilişki ağlarının verdiği yarar, genelde uzun zamandır kentte yaşayan insanların kendi ilişki ağlarından elde ettikleri yararın altında kalır; çünkü yeni gelenlerin oluşturduğu ilişki ağları genellikle yoksul, tecrübesiz ve politik açıdan güçsüz insanlardan oluşur. Doğal olarak yeni gelenler, en kazançlı ilişki ağlarına katılmak isterler. Ancak gereken eğilim ve görgüden yoksun olduklarından amacına ulaşabilenlerin sayısı pek azdır. En iyi ilişki ağlarından birine katılmanın alternatifi ise, İslâmi alt-ekonominin bir üyesi olmaktır.Bu alt-ekonominin üyeleri, kendileri gibi, ana-ekonomiye giremeyen, hırslı ama kültürsüz insanlarla iş ilişkileri kurarlar. İslâm'a bağlılıkları, ortak bir özelliğe sahip olmalarını mümkün kılarak birbirlerine güvenmelerini sağlar. Bu yüzden de ürettikleri mal ve hizmetlerin maliyetleri, İslâmi alt-ekonominin dışında kalarak iş yapmak isteyen yeni göçmenlerinkine göre daha ucuz olur.

İslâmi alt-ekonominin ilişki ağı, özel sektörle sınırlı değildir. İslâm dünyasının her yanında bu ilişkiler, devletin çeşitli kademelerine de uzanır. Devlet sektöründe yüksek konuma gelen İslamcıların özel sektördeki İslâmcıları kayırdıkları ve onlara maddi kazanç sağlayacak kararlar aldıkları bilinmektedir. Bu devlet görevlileri İslâmcı iş adamlarının yasal düzenlemeler konusunda bilgi edinmelerini kolaylaştırdıkları, ayrıca ruhsat almalarını, vergi

denetiminden kurtulmalarını ve teftişleri başarıyla geçmelerini sağlayan girişimlerde bulundukları da bir gerçektir.

Demek ki, dürüstlük standardının düşük olması, bir yandan suçluluk duygusundan kurtulma gereksinimi yaratarak, bir yandan da ekonominin alt kademelerindeki insanların karşılıklı güvene dayanan ilişkiler kurmalarına neden olarak, İslamcılığı iki kanaldan körüklemektedir. İslâm dünyasında dürüstlük standardının düşük olmasının bir nedeni, yasal düzenlemelerin gereğinden çok olması ve toplumun ihtiyaçlarına yeterince cevap verememesidir; çünkü bu durum, her kademedeki memurların rüşvet almalarını kolaylaştırmaktadır.[36] Dürüstlük standardını düşüren bir başka neden ise, devletin en önemli görevinde, yani karmaşık, dinamik ve giderek anonimleşen bir ekonominin yasal temellerini oluşturmakta etkisiz olmasıdır. İslâm dünyasının pek çok yerinde devletin yargı sistemi, tüccarların alacaklarını kolayca alabilmesini sağlayamamaktadır. Bu durum da, dolandırılmaktan korkan tüccarları özel ilişkiler ağları kurmaya itmektedir.[37] Hızlı kentleşmenin devlet hizmetlerini, dolayısıyla yargı hizmetlerini kopma noktasına getirmesi tüccarların bu gibi ilişki ağları kurmasına özellikle güçlü bir gerekçe oluşturuyor.

Mısır ve Türkiye gibi yüksek nüfuslu ülkelerde devlet, bir zamanlar iş arayan her lise mezununa iş verebilirken günümüzde iş arayan birçok üniversite mezununu bile açıkta bırakıyor. Kahireli bir üniversite mezunu, düşük ücretli en alt kademedeki bir işe girmek için on yıl beklemek zorunda kalabiliyor. Buna karşın, bugün iş arayan gençlerin beklentileri önceki nesillerin beklentilerini aşıyor. Popülist ideolojiler, eğitim ve kitle iletişim araçları, bireylerin ulaşmayı umdukları yaşam standardını, ulaşabilecekleri yaşam standardının çok üzerine yükseltmiş bulunuyor. Ne var ki, pek çoğunun otuz yaşından önce daimi bir işe girme, ev kiralama ve evlenme imkânı olmuyor. O yaşa gelinceye kadar da cinsel ve duygusal olarak tatmin olamıyor ve gelmek istedikleri yere gelememenin ezikliğini duyuyorlar.

Çağdaş İslâmcılık, kentli nüfusun marjinal kesimlerindeki bu eziklik duygusunun giderilmesine, sofu bir yaşam tarzını destekleyerek de yardımcı olmaktadır. Bu destek sayesinde yokluk içinde bulunan insanlar, değiştiremedikleri koşullan kabul etme eğilimine girmektedir. Kedi nasıl ulaşamadığı ciğere mundar diyorsa, her iki cins de beklentilerini imkânlarına göre biçimlendirmeyi öğrenmektedir.[38] İslâmcılar, müritlerine, evlenmek ve çocuk sahibi olmak için öncelikle kendilerini mali açıdan güvence altına almaları gerekmediğini telkin ediyorlar. İnsanın "iyi bir Müslüman" olarak

yaşayabilmesi için illâki güzel kıyafetler giymesi, kendine ait bir evi olması ve modern hayatın kolaylıklarına sahip olması gerekmez. Kaldı ki o gıpta ettikleri zenginler, ahlâksız, İslâmi esaslarla çatışan bir yaşam tarzı sürmektedir. Mısır'ın kimi Müslüman çevrelerinde, evlenecek bir kadın, kocasından, dini bütün olmasından başka bir şey istemez. Dahası, kadın evlenmeyi kabul etmeden ve ailesi kararını onaylamadan önce damadın, genellikle sözlü bir sınavla yeterli dini bilgiye sahip olduğunu kanıtlaması gerekir.[39]

Bütün bu saptamalar, İslamcıların başörtüsüyle ilgili saplantılarının, marjinalleşen kentli gençlerin ezikliklerini gidermek için harcadıkları çabaların bir sonucu olduğunu gösteriyor. Çünkü başörtüsü, kadınların değişen modalara ayak uydurma gereksinimlerini azalttığı gibi, modern dünyanın materyalizmine karşı bir başkaldırı anlamına da gelir. Başörtüsünün bir başka işlevi ise, erkekliklerinin, kadınlarını nasıl koruduklarıyla ölçüleceği görüşünü benimsemiş erkeklerin itibarını korumasıdır. Kent hayatı, erkeklerin kadınlarla görüşmesini kolaylaştırmakta, yoksul mahallelerde de, aşırı kalabalık ailelerin mahremiyetini önemli ölçüde tehdit etmektedir. Bu şartlar altında, başörtüsü, kültürel açıdan muhafazakâr genç ya da yaşlı bütün erkeklerin duyarlılıklarını azaltıyor.[40]

Başını örten her kadının kentli nüfusun en yoksul kesimlerinden geldiği düşünülmemelidir. Aralarında üst tabakalardan gelen, iyi semtlerde yaşayan ve modaya ayak uydurabilecek mali imkânlara sahip olanlar da vardır. Bu gibilerinin başörtüsü takma nedeni, başörtüsünün politik ve dini bir sembol niteliği taşımasıdır. İslâmi bir moda endüstrisinin ortaya çıkışı, üstelik İslâmi kıyafet modasının sergilendiği defileler düzenlenmesi, bu gözlemi desteklemektedir.[41] Zengin İslâmcı kadınların kullandıkları başörtüleri, yoksullarınkine göre daha pahalı olup son modaya uygundur. Öyleyse zengin İslâmcı kadınlar, başörtüsünü çağdaş uygarlığın materyalizmini protesto etmek için değil, dini kimliklerini göstermek ve kadın-erkek ilişkilerinde serbestliğe karşı olduklarını belirtmek için takarlar.

Küresel ekonomiye yönelik tehditler

Kadınların kapanmaya teşvik edilmesi, bütün İslâmcı hareketlerin ortak bir özelliğidir. İslâm bankacılığının desteklenmesi de İslâm ekonomisi kisvesi altında oluşturulan her gündemin standart bir öğesidir. Bu ortak noktalara rağmen, İslâmcıların ekonomik tercihleri arasında önemli farklar vardır. Gerek İslâmi iktisatçılar, gerekse diğer İslâmcılar arasındaki en önemli ayrılık piyasa

mekanizması konusundadır. İran'daki monarşiyi yıkan İslâmcı muhalefet, birbirine rakip birçok ekonomik görüşü içinde barındırıyordu.Morteza Motahhari ve Navab-Safavi'nin önderliğindeki ekoller, piyasa ekonomisini savunuyor ve özel sermaye birikimini sağlıklı ekonomik kalkınmanın bir önkoşulu olarak görüyorlardı. Ali Şeriati'nin önderliğindeki rakip bir ekol ise özel mülkiyete karşı çıkıyor ve devletin gelir dağılımını düzenlemek için geniş yetkilerle donatılmasını istiyordu.[42] Pakistan'da Mevdudi ve pek çok yandaşı İslâm'ın özel mülkiyete ve piyasa mekanizmasına olumlu baktığını savunuyordu. Buna karşın, Pakistan'ın 1970'lerdeki kimi liderleri, İslâm'ın, planlı ekonomik kalkınmadan ve gelir dağılımının düzenlenmesinden yana olduğunu öne sürmüşlerdir.[43]

Şayet çağdaş İslamcılık, piyasa ekonomisinin hem destekçilerini hem de karşıtlarını içinde barındırabiliyorsa, bunun nedeni, İslâm'da, öteki büyük dinlerde olduğu gibi, her iki konumu da destekleyebilecek hükümler bulunmasıdır.[44] İslâm'ın temel kaynaklarında piyasa koşullarına saygı gösterilmesi gerektiği yolunda hükümler bulunduğu gibi bu koşulların yönlendirilmesi gerektiğini savunan hükümler de bulunmaktadır; benzer biçimde, yoksulların yararına yapılacak olan müdahaleleri destekleyen hükümler bulunduğu gibi eşitsizliğin sineye çekilmesi gerektiği yolunda hükümler de bulunur. Böylesi zıtlıklar, İslâm'ı ekonomik gündeme yerleştirmek ya da İslâm'dan kaynaklanan ekonomik politikaları ekonomik olmayan amaçlar için kullanmak isteyenlere geniş bir esneklik tanıyor; herhangi bir savın, stratejinin ya da politikanın kutsal kurallara ya da geleneklere dayandırılmasını mümkün kıldığı gibi. Ayrıca, söylemleri kendilerinin çok eski bir öğretiye tümüyle bağlı olduğu izlenimini veren liderlerin, dini otoriteye karşı çıkmadan, pek çok seçenek arasından kendilerine en uygun ekonomik konumu seçebilmelerine olanak veriyor. Bir örnek verecek olursak, söz konusu esneklik sayesinde Ayetullah Humeyni ve yandaşları, günlük hayatta ortaya çıkan sorunlar karşısında İslâmi söylemden hiç ayrılmadan hüküm yürütmüşlerdir. İran teokrasisi, bir yandan zamana ve konuma göre değişmeyen ve tümüyle belirgin bir ekonomik programa derinden bağlı olduğunu iddia ederken, bir yandan da yeni ihtiyaçlara ayak uydurmuş, gerektiğinde toplumsal baskılara boyun eğmiş ve pragmatik reformlar uygulamıştır.[45]

Öyleyse çağımızın İslâmcı hareketleri, liberal bir ekonomik program takip etmek için gereken ideolojik kapasiteye ve esnekliğe sahiptirler. Muhalefetteyken liberal olmayan politikaları desteklemiş olsalar bile iktidara

geldiklerinde liberal bir tutum izlemeleri mümkündür. Liberal politikalar uygulamaları için ideolojilerinde belirgin değişiklikler yapmaları gerekmez. Ekonomik konuları ikinci plana iterek, özel yatırımı, öz yönetimi, özel mülkiyeti ve serbest ticareti dolaylı biçimde desteklemiş olurlar. Amaçlanmayan liberalizmin bu türü, özellikle liberal olmayan ekonomik amaçların aile, cinsellik, görgü ve eğitime yönelik hedefler tarafından gölgede bırakılması durumunda ortaya çıkar. Yoksulluğun ve sömürünün yok edilmesi, her ne kadar Humeyni'nin devrim öncesi söyleminde önemli yer tuttuysa da, devrimden sonra ekonomik amaçlar, halkın yaşamında İslâm'ın oynadığı rolün güçlendirilmesini sağlamak gibi genel bir amacın yanında, hatta alkol tüketiminin önlenmesi, kadınların başörtüsü takmaya zorlanması, Batı kaynaklı müziğin yasaklanması ve İran'ın İslâm öncesi mirasından koparılması gibi özel amaçların yanında ikinci planda kaldı. Humeyni, ekonomik dönüşümün hızlandırılması yolunda baskılarla karşılaştığında, alaylı bir dille, devrimin karpuz bolluğu yaratmak için yapılmadığını söyledi.[46] Somut ekonomik reformlar yapılması yönündeki talepleri ise, ekonomik refah peşinde koşmanın ancak eşeklere yakıştığı gerekçesiyle geri çevirdi.[47]

Bunların hiçbiri, piyasanın işleyişini kısıtlayan İslâmi kural ve kanunların, uzun vadede önem taşımayan, yalnızca halkı oyalamaya yarayan araçlar olduğu anlamına gelmez. İslamcılığın liberalizm karşıtlığı içermesi gerekmese de, İslâmda ekonomik özgürlüklerin kısıtlanmasına destek verebilecek öğeler bulunduğu kesindir. Herhangi bir amaçla uluslararası ticareti sınırlamak ya da özel yatırımların niteliğini yönlendirmek isteyen İslâmcı liderler, politikalarına dini gerekçe bulmakta zorlanmayacaklardır. İktidara gelmek için serbest piyasa düzenine karşı çıkan liderlerin, iktidara geldiklerinde güçlendirdikleri grupları kontrol etmekte zorlanabileceğini de belirtmek gerekir.

Liberal olmayan ekonomik politikalar izleyen ülkeler, bu politikalardan zarar görebilirler. Korumacılık, yerel kaynakların yanlış dağılımına yol açtığı gibi, verimsiz şirketleri dış rekabete kapatır.[48] Bir ekonominin evrimini yönlendirmek için alınan kimi tedbirler de, bürokrasinin aşırı ölçüde büyümesine yol açarak bireysel girişimi, refah yaratan ekonomik etkinliklerden refah dağılımını değiştirmeyi hedefleyen politik etkinliklere çevirir.[49] Merkezi planlama uygulamış olan ülkelerin korkunç ekonomik başarısızlıkları, içe dönük ve çok müdahaleci kalkınma stratejileri izleyen ülkelerin uğradıkları hüsranlar, böylesi olumsuz sonuçlara kanıt oluşturmaktadır.[50] Müdaheleci ekonomik politikaların zararları, elbette ki bunları uygulayan ülkelerle sınırlı kalmaz. Ticari kısıtlamalar, dış ülkelerden

daha ucuza alabilecekleri malları kendileri üretmek zorunda kalan diğer ülkelerde de kaynak israfına neden olur. Benzer biçimde, bir ülkede bürokrasinin ekonomiye aşırı biçimde müdahale etmesi, o ülkenin ürünlerini dolaylı ya da dolaysız olarak tüketen herkesin maliyetini yükseltir.

Yeni bir politik rejimin serbest piyasa karşıtı bir tutum sergilemesi yüzünden oluşan bedeller hemen göze batmayabilir. Bunun bir nedeni, yeni rejimin savunucularının başarısızlıkları başarı gibi gösterme yolunda çaba gösterecek olmalarıdır. Bir başka nedeni ise, sıkıntı ve darlıkların geçici gibi görünebilmesidir. Ancak ödenecek bedelin niteliği anlaşıldığında geri adım atmak kolay olmayacaktır. Çünkü önceden savunduğu ilkeleri sonradan reddeden bir lider, itibar yitirebilir. Ayrıca devlet bürokrasisi ve özel sektörün devlet himayesi altındaki bölümleri, kurulu düzenden çıkar elde etmeye başlamış olacaklardır. Bugün iktidarda olan birçok İranlı devlet adamı, 1978-79 devriminden sonra alınan devletçi ve milliyetçi önlemlerin İran halkına ağır bir yük bindirdiğini kabul ediyor. Buna bağlı olarak da, İran yönetiminin ekonomik kurmayları değişik bir tutum izlemeye başlamışlardır. Daha birkaç yıl önce devletleştirilen sanayiler yeniden özelleştirilirken dış ticareti, dış yatırımı ve yabancı şirketlerle ortak girişimleri teşvik etmek için önlemler alınmakta. Bunlara rağmen İran ekonomisi, devrim sonrasının korumacı ve müdahaleci politikaları yüzünden bugün hâlâ çoklukla devlet güdümünde olup içe dönük konumunu sürdürmektedir.[51] İzlenen yoldan dönülmesini yeğleyen liderler, geniş bir liberalizasyona gitmek için İslâmi bir kılıf uydurmakta zorlanmayacak olsalar da günümüzün politik koşullarında akılcı bulmadıkları politikalardan bütünüyle vazgeçmenin olanaksız olduğunu düşünüyorlar.Bu duruma yol açan ilke geçmişe bağlılıktır, ki bunun anlamı bugünkü olanakların geçmişte izlenmiş olan yola bağlı olduğudur. Biri piyasayı destekleyen, ötekisi ise piyasa karşıtı iki toplumu ele alalım: ikinci toplumun liberal politikaları benimsemesi, birincisinin bu politikaları sürdürmesinden daha zor olacaktır.Devlet politikaları, ekonomik performansı etkilerse de tek başına belirleyici değildir; eğitim, kültür, ifade özgürlüğü ve kitle iletişim araçlan da önemli rol oynarlar. İslâmcılar, bu etkenleri genellikle ekonomik olmayan amaçlarla yeniden biçimlendirmeye çalışırlar. Ancak bu bağlamlardaki politik eylemleri, ekonomik değişkenleri de etkileyebilir. Geleneksel hikmet kaynaklarına bütünüyle bağlı, dini öğretilere harfiyen inanan, kimi konulan tartışma dışı bırakan bir kültürün üyeleri, dinamik bir küresel ekonominin zorluklarıyla karşılaşmaya hazırlıksız olacaktır. Böyle bir toplum, risk almak yerine riskten kaçmayı, sınır tanımayan yaratıcılık yerine çekingence taklit yapmayı, yeni tüketim malları üretmek yerine bilinenleri, dolayısıyla da kârlı

olduğu belli olanları yeğlerler. Bu yüzden de geniş ifade özgürlüğüne sahip ve araştırmaya açık toplumların bulunduğu bir dünyada İslâmcılarca yönetilen bir toplum ekonomik açıdan geri kalabilir.Ortadoğu'nun on birinci yüzyıldan yirminci yüzyıla dek uzanan ekonomik tutukluğu, yeniliği günah olarak niteleyen ve başarıyı da durağanlıkla ölçen bir düşünce yapısının yerleşmesiyle aynı döneme denk düşmektedir.[52] Teknolojik yaratıcılık her zaman, göreli ekonomik başarının temel kaynağı olmuştur; yaratıcı toplumlar ise, çoklukla politik muhalefete hoşgörüyle bakan, geleneksel öğretileri sorgulayan, toplumsal değişime açık toplumlar olmuşlardır.[53] Eğer bir toplum ekonomik açıdan zararlı politikalar izlemeye başlarsa öteki toplumlar buna karşı çıkmalı mıdır? O toplumun kötü seçimler yapma hakkına saygılı oldukları sürece eleştirilerini esirgemeleri gerekmez. Bir insanın, kolesterol oranı yüksek yiyecekler yemekte serbest olması örneğinde olduğu gibi, bir toplum da ekonomik büyümesini kısıtlama hakkına sahip olmalıdır. Dahası, bunu herhangi bir amaçla, ister çevreyi korumak, ister politik istikrar sağlamak, ister manevi huzur bulmak amacıyla yapabilmelidir.Öte yandan, bir toplumun ekonomik seçimlerinden rahatsız olan bir kişi, ki bu kişi başka bir toplumun üyesi olabilir, düşüncelerini duyurabilmeli ve başka alternatifler sunabilmelidir. Liberal bakış açısından bakıldığında, bir toplum, ekonomisini verimsizleştirmeyi seçmişse bu kararını engellememiz için hiçbir neden olamaz. Bu ekonominin aksaklıklarından zarar gören insanların düşüncelerini saklamalarına da gerek yoktur.

İnsanlığın bir bölümünün öteki bir bölümünden önemli ölçüde geride kalması, küresel politik istikrar açısından kötü sonuçlar doğurabilir. Çünkü ekonomik olarak geri kalmış toplumlar, küresel ekonomik sisteme, gelişmiş toplumlara ve hatta kendileri gibi kötü durumda olanlara karşı cephe alacaklardır. Ortaya çıkması olası uluslararası çatışmalar da, küresel ticareti ve sermaye akışını tehdit edebilir.Mülkiyet haklarını tehlikeye düşürebileceği de ortadadır; bir etnik grup ekonomik sorunlarından sorumlu tuttuğu bir başkasının mallarına el koymaya yeltenebilir. Demek ki, İslâmcılar ya da başkaları tarafından kötü yönetilen bir toplum öteki toplumlara da zarar verebilir.

İslâmcı hareketlerin toplumsal gerilim yaratma ihtiyacı duymalarının tek nedeni ekonomik başarısızlıkları değildir.Çıkabilecek toplumsal ve politik kutuplaşmadan yararlanma umuduyla kimi İslâmcıların, Müslümanlarla gayrimüslimlerin arasında kasıtlı olarak ayırım yaptıkları bilinmektedir. Böylece kışkırtılmış kesimler sonuçta, kendilerini savunmak için örgütlenerek

toplum içi anlaşmazlıkları körükleyebilirler. Böylesi bir süreç, Mısır'da ortaya çıkmıştır bile; bu ülkede İslâmcı militanlar, Kıptilerin (Mısır asıllı Hristiyanların) kendilerini savunma amacıyla örgütlenmelerine neden olmuşlardır. Toplum içi çatışmalar, mülkiyet haklarını tehlikeye sokarak, yerel yatırımların önünü keserek ve sermaye kaçışına neden olarak ekonomik büyümeyi yavaşlatabilir. Aksaklıkların giderilememesine neden olan politik koalisyonları yıkmayı başardıkları ölçüde bu çatışmaların uzun vadede kalkınmayı hızlandırması elbette mümkündür.[54] Mısır'da artarak süren gruplararası gerilimler, ekonomik devletçilik de dahil olmak üzere toplumsal kontrolün bazı temel öğelerini zayıflatarak zamanla ekonomik özgürlüklerin genişlemesine yol açabilir.

Öyleyse İslamcılığın küresel ekonomik düzenin geleceği için ne anlama geldiği sorusuna basit bir yanıt verilemez.Her köktenci hareket gibi İslamcılık da ekonomiye zarar verebileceği gibi ekonomik gelişme sağlayan gizli bir etken de olabilir. İslâm ekonomisi adı altında yürütülen kimi girişimlerin, örneğin İslâmi işletmelerin, kimi toplumsal sorunların giderilmesine yardımcı olduklarını da unutmamak gerekir. Peki o zaman liberal bir toplumsal düzeni savunan devlet görevlileri, İslâmcıların ekonomik etkinliklerine ve ekonomik reform çağrılarına nasıl tepki vermelidir? İslamcıların günümüzdeki ekonomik ideallere, yapılara, uygulamalara ve ilişkilere meydan okumaları karşısında, hükümetler, mali yardım kuruluşları, araştırma örgütleri, eğitim kurumları ve medya ne yapmalıdır?

Bu makalenin kalan bölümlerinde, İslâm ekonomisinin çıkış ve iddialarına üç koldan yaklaşılması gerektiği savunulacaktır. Öncelikle İslâm ekonomisinin aksaklıkları ve yetersizliklerini ele alacağız. Daha sonra, İslamcıların ekonomiye ilişkin önerilerinin İslâmcı liderlerin iddia ettikleri kadar cazip olmadığını göstereceğiz. Son olarak da İslamcılığın gelişmesini körükleyen, giderek de çetinleşen sosyoekonomik sorunlara yaratıcı çözümler sunulması gerektiği temasını işleyeceğiz. Son yaklaşım, İslamcıların kaygılarını, etkinliklerini ve ideallerini anlamak için çaba harcanmasını gerektirir.

İlk yaklaşım: İslâm ekonomisinin yetersizliklerinin ortaya konulması

İslâm ekonomisi hareketine verilebilecek ilk yanıt, İslâmi ilkelere göre yeniden yapılandırılan ekonomilerin yarattığı ve yaratabileceği sorunlar

konusunda toplumu bilgilendirmektir. Yalnızca kültürlü entelektüellere yönelik akademik çalışmalardan söz etmiyorum. Her seviyede yazıya, hatta İslâmcı hareketlerin temelini oluşturan gruplar içinde yankı uyandıracak çalışmalara ihtiyaç vardır. Bütün tutarsızlık ve çarpıtmalarına rağmen İslâmcı eserler, lâik yazında görülmeyen bir duygusal çekiciliğe sahiptir. Dolayısıyla bu eserler, çok sayıda insanda ilgi uyandırmaktadır. İslâm ekonomisinin anti-tezlerinin de yaygınlaşması gerekir. Özellikle İslamcıların iktidara gelmeye yakın oldukları ya da çoktan kontrolü ele geçirdikleri yerlerde bulunan İslamcılık karşıtlarının seslerini duyurmaları gerekir. Onlara dışarıdan da destek verilebilir, ama yerel katılım olmazsa yabancı muhalifler kültürel önyargılarının esiri olmakla ya da başkalarının iç işlerine karışmakla suçlanabilecektir.

Modern bilimin ana kaynağı Avrupa uygarlığı olduğundan Batılılar, Batı dışındaki bir toplumsal hareketi eleştirdiklerinde kendilerini bilgiçlik taslamak suçlamasına açmış olurlar. Bu nedenle İslâm ekonomisini değerlendirirken diğer ekonomik yaklaşımların da zayıf yönlerine değinmek gerekir. Eğer İslâm bankacılığına yönelik eleştiriler, İslâm düşmanlığıyla karıştırılırsa, araştırma ve tartışma yoluyla çözülebilecek sorunlar, kültürel çatışma yaratarak İslamcıların konumlarını daha da sertleştirmesine neden olabilir.İslâm ekonomisine kültürel önyargılarla yaklaşıldığı iddialarına karşı alınabilecek bir başka önlem ise, diğer dinler adına gerçekleştirilen tehlikeli politikalara da aynı eleştirileri getirmektir. "Hristiyan ekonomisi" olarak bilinen Amerikan öğretisi, korumacı, piyasa karşıtı bir tutumu içinde barındırmaktadır.[55] İslâm ekonomisine yöneltilen eleştirilerin güvenilirliğini sağlamak için bu harekete, İslamcılık hareketi içindeki müdaheleci eğilimlere davranıldığından farklı davranılmaması gerekir. Tarafsız olmaya çalışmakla taraflılık şüphelerinin her zaman önlenemediği ortadadır.Köktenciler, kendileriyle, Allahsız, ahlâksız, cahil, yabancı olarak nitelendirdikleri gruplar arasında derin farklar olduğu görüntüsünü yaymak, hatta güçlendirmek eğilimindedirler. Eleştirileri etkisiz bırakmak için başvurdukları yaygın bir yöntem ise, pek çok lâik lider tarafından da kullanılan, eleştirenleri karalama taktiğidir.

Kamuoyuna verilecek bilginin ayrıntılarına gelinecek olursa, İran'daki İslâm yönetiminin ilk yıllarında İslâm adına uygulanan milliyetçi ve korumacı politikaların yarattığı sorunlar açıklanmalıdır. İslâm bankalarının, faiz yasağından kaçınmak için başvurdukları hileler ve yoksulluğu giderme aracı olarak görülen zekât sisteminin yetersizlikleri konusunda halkın bilinçlendirilmesi gerekir. İslamcı yanlılarını kayıran kurumların kaynak

dağıtırken izledikleri yolun hiç de eşitlikçi olmadığı ortaya konulmalıdır. İran ve Pakistan gibi İslâmi ekonomik reformlar uygulamış olan ülkelerin ekonomik durumunun da hiç iç açıcı olmadığı gösterilmelidir. Son olarak, İslâm ekonomisinin ciddi bir toplumsal krize tepki olarak doğduğunun bilincinde olan kesimlere, bu doktrinin hiç bir derin soruna kapsamlı bir çözüm getirmediği anlatılmalıdır.

İslâmi ekonomik yaşam kavramını, ne Mevdudi ne de ondan sonra gelen İslâmcı yazarlar açıklayamadı. Kur'an-ı Kerim de bu konuya açıklama getirmiyor. Zaten Kur'an'ı bir politik ekonomi çalışması ya da ekonomik yönetim konusunda bir el kitabı olarak görmemek gerekir. Kur'an'ın içindeki binlerce ayetin yalnızca üç yüzde biri ekonomiye ilişkin hükümler içerir. Bu ayetler de ekonomik programlarını bunlara dayandırmak isteyen kişilere önemli ölçüde esneklik tanır. İslâm mezheplerinin pek çok ekonomik konuda birbirlerinden ayrılması bundandır. Benzer biçimde, çağdaş İslâmcı yazarların otorite saydıkları büyük Müslüman düşünürlerin de ekonomik konularda birbirlerine ters düşmeleri bir ölçüde Kur'an'daki belirsizliklere bağlanabilir.[56] Bütün bunlardan çıkarılacak en önemli sonuç ise şudur: Ekonomik açıdan zararlı olanlar da dahil olmak üzere pek çok değişik ekonomik programa İslâmi bir kılıf uydurulabilir.

İslâmi ekonomik programların mantıksız unsurlarının açıklanması yolundaki önerimiz, dine ya da İslâm'a özel bir muamele yapılması isteğiyle karıştırılmamalıdır. Burada, din adına geliştirilen ekonomik programların lâik programlarla aynı biçimde ele alınıp değerlendirilmesi önerilmektedir. İslâm ekonomisi, çözümleme ve eleştirilerden muaf tutulursa asıl o zaman ona ayrıcalık tanınmış olur. Bir işçi sendikası ya da bir ticaret odası, rekabet karşıtı bir düzenleme talep ettiğinde buna pek çok tepki gelir. Köşe yazarları istenen düzenlemelerin zararlarına değinerek alternatifler önerirler. Daha ağırlıklı bir örnek verecek olursak, kuruluşundan birkaç yıl sonra Sovyetler Birliği, ekonomisini devlet güdümüne sokup piyasa mekanizmasına alternatif olarak merkezi planlamaya geçtiğinde, bu değişimi desteklemek için başlatılan piyasa karşıtı kampanya, çok geçmeden aydınlardan tepki gördü. Ludwig von Mises ve Friedrich Hayek gibi bilim adamları merkezi planlamanın yürüyemeyeceğini savundular. Bu bilim adamları, ne kadar güçlü olursa olsun hiçbir devlet kurumunun, hukukun üstünlüğü ilkesi altında işleyen piyasalar kadar etkili bir biçimde bilgi yayamayacağını ve bireysel eylemler arasında koordinasyon sağlayamayacağını anlattılar. Planlama karşıtı yazın, uzun yıllar boyuncu "gerici" olduğu gerekçesiyle göz ardı edildiyse de Sovyet ekonomik

sistemine olan güveni sarsarak komünizmin yıkılmasına zemin hazırladığı kesindir.

Öyleyse ilk önerimiz, İslâmcıların ekonomik programlarını herhangi bir ekonomik programa yaklaştığımız biçimde eleştirel bir tutumla incelemektir.1990'ların ortalarında lâik aydınların İslâmi programların içeriğine çok az ilgi gösterdiklerini hemen belirtelim.Bu durumun bir nedeni, sosyal bilimlerin bölünmüş olmasında yatıyor. Çoğu iktisatçı, dini, profesyonel alanlarının dışında tutarken, pek az bölge ya da din uzmanı ekonomi bilmektedir. İslâm ekonomisinin az incelenmiş olmasının başka bir nedeni ise, sunduğu basit reçeteleri çeşitli gözlemcilerin hafife almasıdır.Bir üçüncü neden de, en azından İslamcıların şiddete başvurdukları ülkelerde, İslâmi programların yetersizliklerinin bilincinde olan düşünürlerin fikirlerini kamuoyuna duyurmaktan çekinmeleridir. Uğur Mumcu ve Mısırlı Faraj Foda gibi düşünürlerin öldürülmesi, pek çok Müslüman aydını, İslamcılığın amaçları ve etkinlikleri konusundaki düşüncelerini saklı tutmaya sevk etmiştir.[57]

İslâm ekonomisine ikinci bir yaklaşım:

İslamcı muhalefetin sınırlarının belirlenmesi

İslamcılığın ekonomik zararlarını hafifletmek için alınabilecek ikinci bir önlem, sessiz bir çoğunluğun temsilcileri oldukları iddiasındaki İslamcıların bu çabalarını sorgulamaktır. İslamcıların, lâik baskılar yüzünden susturulmuş bir toplumun gerçek sesini yansıttıkları görüşü, gerçekte çok abartılı bir iddiadır.

Hem İslâm bankalarının hem de geleneksel bankaların bulunduğu ülkelerde, İslâm bankalarında açılan hesaplar, Müslümanlara ait bütün hesapların yüzde yirmisini bile bulmamaktadır; bu oran, Müslümanların çoğunlukta bulunduğu bazı ülkelerde yüzde birde kalmaktadır.[58] Dahası, İslâmi finans kurumlarının müşterileri, en küçük bir batma tehlikesi belirdiğinde hesaplarını kapatma eğilimindedirler.[59] Dolayısıyla faizsiz bankacılık ilkesinin geniş kabul görüp görmediği açık değildir. Ayrıca bu ilkeyi benimseyenlerin, İslâm'ın faiz karşıtı hükümlerinin kendilerini bağladığına inandıkları da belirsizdir. İslâmcı bir iktisatçı, bu gözlemler karşısında "gerçek" İslâm bankalarının örtülü faiz alıp veren "sözde" İslâm bankalarından daha çok rağbet göreceğini belirtecektir. Bu iddia mantığa uygundur, ama eğer bugüne kadar kurulmuş yüzlerce İslâm

bankasından hiçbiri "gerçek" İslâm bankası değilse bunun nedenini soruşturmak gerekir. Bir neden, faizin gerçekten haram olduğunu düşünen Müslümanların, faiz karşıtı kampanyaları destekleyenlerden az olmasıdır. Bir başka neden ise, faizden rahatsız olan birçok Müslümanın, mali çıkarlarını düşünerek vicdanının sesine kulak asmamasıdır.

İslâmi alt-ekonomiye katılan insanların çoğunun İslâmi sembolizmi, ekonomik bir araç olarak kullandıklarını yeniden vurgulamakta yarar var. Tasarrufunu bir İslâm bankasına yatıran ya da İslâmi bir bakkal işleten her Mısırlı, inanmış bir İslâmcı değildir. İslâmcı olarak geçinen pek çok Müslüman, İslâm tarihi, felsefesi ve kurumlarıyla ilgili hemen hiçbir şey bilmediği gibi farklı bir İslâmi toplumsal sistem kurmayı da amaçlamaz; birçoğu, birer Batılı gibi yaşamaya çalışmaktadır. Ayrıca İslâm'ı iyi tanıyan Müslümanların hepsi de onun kızgın, otoriter ve katı yönlerini yansıtmaz. Kimileri, tam tersine, İslâm'ın yumuşak, hoşgörülü, pragmatik yönlerini benimsemiş olup, bu dinin çeşitli yorumları olabileceğini kabullenmekte ve inanmayanların haklarına saygı göstermeye hazır bulunmaktadır.[60]

Türkiye'nin önde gelen İslâmcı şairlerinden İsmet Özel, Türklerin çok küçük bir bölümünün İslâmi bir toplumsal düzen istediğini belirtir. Ona göre, Türkiye'deki Müslümanların yalnızca yüzde altısı gerçekten dindardır; daha fazla görünmelerinin nedeni, bu grubun toplumsal ve politik ağırlığının, nüfus içindeki payına göre çok fazla olmasıdır.[61] Öte yandan, İslâm'ın ekonomik rolü konusundaki güncel İslâmcı görüşlere katılmayan İslâmcı yazarlar da vardır. Günümüzdeki İslâm bankalarının İslâm'ın özüyle bir ilişkisi olmadığına inanan bu yazarlar, kimi faiz türlerinin ahlâki sorun yaratmadığını ve faiz yasağı uygulanmasının Müslümanlarca yönetilen şirketleri dünya pazarlarında zayıflatacağını söylüyorlar.[62] Faiz yasağını savunanların gerçekçi olmadıklarına da değinen bu yazarlar, İslâmi bir rejimin, kaba güç kullanmadan böyle bir yasağı uygulayamayacağını sözlerine ekliyorlar.

İslâmcı önerilerin popülerliğine ilişkin iddialardaki gerçek payı, gizli oy yöntemiyle yapılan seçimler yoluyla ya da kimliklerin açıklanmadığı anketler yapılarak saptanabilir.Çünkü bireyler, tercihlerini başkalarının öğrenmeyeceği durumlarda, bunları açığa vurduklarında karşılaştıkları toplumsal baskılarla karşılaşmazlar. Bildiğimiz kadarıyla, İslâm ekonomisinin gerçek popülerliğine ilişkin hiçbir sistematik anket yapılmamıştır. Buna karşın, nüfusun çoğunluğunu Müslümanların oluşturduğu kimi ülkelerde seçmenlere, İslamcı partileri gizlice destekleme olanağı tanıyan seçimler yapıldığı bilinmektedir. Bu tür seçimlerin pek çoğunda İslamcılar, kamusal söylem üzerindeki

tesirlerine dayalı tahminlerin çok altında oy almışlardır. Bangladeş'te üniversite kampüsleri genellikle İslâmcıların denetimi altındadır ki bunun en önemli nedeni İslâmcılığa şüpheyle yaklaşan öğrencilerin düşüncelerini açıklamaktan çekinmeleridir. Ama bu ülkenin Cemaat-ı İslâmi Partisi, ulusal seçimlerde hiçbir zaman başarılı olamamış, 1991 seçimlerinde aldığı oy, yüzde altıyı aşmamıştır.[63] Pakistan'da da böylesi bir çelişki söz konusudur. Pakistan'ın Cemaat-i İslâmi Partisi, ulusal seçimlerde hep hüsrana uğramakta, çıkarttığı adaylar İslâmcı olmadığı söylenen, hatta İslâm karşıtı olarak damgalanan adaylara yenilmektedir. Politikaya adımını attığı günden beri Cemaat-i İslâmi'den tepki gören Benazir Butto'nun, seçmenlerden aldığı destek çoğu İslâmcı politikacının desteğinin kat kat üstündedir.[64] Türkiye'nin önde gelen İslâmcı partisi olan Refah Partisi'nin 1995 genel seçimlerinden birinci parti olarak çıktığı doğrudur. Ancak Refah'ın tüm oyların yalnızca beşte birini aldığı göz ardı edilmemelidir; sandıklardan çıkan oyların beşte dördü, lâik ilkelere az ya da çok bağlı olan öteki partilere gitmiştir.

Toplumsal baskıların her zaman İslâmcıların işine yaradığı söylenemez. Haziran 1990'da Cezayir'de yapılan seçimlerden hemen önce neredeyse her gözlemci, İslâmi Selâmet Cephesi'nin belirgin bir oy kaybına uğrayacağını belirtiyordu. Cephe'nin seçimi büyük bir oy farkıyla kazanması, hükümetin misilleme yapmasından korkan pek çok ISC sempatizanının gerçek eğilimini sakladığını gösteriyor.[65] Öyleyse Müslümanlarca dile getirilen tercihlerin, İslâmcılığa duyulan sempatiyi abartmadığı, tersine bu sempatinin boyutunu sakladığı durumlar da vardır. Zaten savımız, yalnızca İslamcıların sindirilmiş bir çoğunluk oluşturdukları iddialarının sorgulanması gerektiğidir.

Lâik aydınların kimi kesimleri, İslamcıların iddialarına önyargıyla yaklaşırlar. Örneğin pek çok iktisatçı, her dindar Müslümanın faizden rahatsız olduğu varsayımına karşı çıkmaktadır. Söz konusu karşıtlığın bir nedeni, iktisat biliminin genellikle temel ekonomik dürtülerin ve anlayışların toplumlar arasında sistematik farklar göstermediği görüşüne bağlı kalmasıdır. Aydınların içindeki başka kesimler ise; değerler, amaçlar ve tutumların ulustan ulusa fark gösterebileceği iddialarını ciddiye alma eğilimindedirler. Buna da örnek olarak, bireyler arasındaki benzerlikler yerine farklılıkları saptamak, incelemek ve vurgulamak gerektiği yönünde koşullandırılmış olan antropologları ve bölge uzmanlarını ele alalım. Bu koşullandırma yüzünden, pek çoğu, Müslümanların sabit faiz almayı reddetmeye ve değişken kazanç elde etmeye gayrimüslimlerden daha yatkın oldukları iddiasını kabul ederler. Üstelik bu iddiaya kendileri inanmasa da, meslektaşları tarafından başka

kültürlere önyargılı davranmak suçlamasına maruz kalmamak için, ona itiraz etmekten kaçınırlar. Aslında faiz, her devirde, İslâm dünyasını oluşturan ekonomilerin ayrılmaz bir öğesi o lmuştur.[66] İslâm bankacılığı, içinde bulunduğumuz çağda yaratılmış bir kurumdur. 1970'li yıllardan önce, buna benzer bir kurum yoktu. Dolayısıyla, İslâm'ın farklı bir bankacılık anlayışı getirdiği görüşünü savunan akademisyenler, istemeyerek de olsa, bir mitin yaratılmasını desteklemiş olurlar. Söz konusu akademisyenler, hayal ettileri kültürel farklılıklara saygı gösterilmesini savunmakla, yok olmaya yüz tutmuş yerel bir uygulamayı savundukları iddiasındaki İslâmcılara duyulan güvenin pekişmesine katkıda bulunuyorlar.

İslamcıların inandırıcılığını arttıran başka bir etken ise, Batı'nın bir zamanlar çok güçlü olan öz güvenini yitirmekte olmasıdır. Bu güven kaybının bir göstergesi, Amerika Birleşik Devletleri'nde, insan ve toplum bilimlerinde öteden beri uygulanmakta olan liberal eğitim sistemine karşı çıkılmaya başlanmış olmasıdır; bazı grupların başarısızlıklarından bu eğitim programı sorumlu tutulmaktadır.[67] Bunun başka bir göstergesi ise, Kristof Kolomb'un Amerika'yı keşfinin beş yüzüncü yılında ortaya çıkan yoğun öz eleştiri hareketidir ki bu hareket yüzyıl önce yapılan kutlamalarla tezat oluşturmaktadır. Yararları ne olursa olsun; Batı kültürünün ırkçılığı, cinsiyet ayırımcılığını, zorbalığı ve adaletsizliği körükleyen bir kültür olduğu yolundaki kampanyalar Batı'nın kendi kültürüne olan güvenini sarsmaktadır. Dahası, bunun sonucunda ortaya çıkan kuşkuculuk eğilimi, lâik Müslümanların Batılılaşmayı savunmasını zorlaştırmaktadır. Bu eğilim, ayrıca, İslâmcıların Batılılaşmayı tehlikeli bir olgu olarak nitelemesine gerekçe oluşturmaktadır.

İslamcılığa ya da öteki köktenciliklere yarayabilir korkusuyla Batılıların öz eleştiriden vazgeçmeleri gerektiğini önerecek değiliz. Savımız, İslâmcıların imajlarını istedikleri gibi çizmelerini engellememiz gerektiği anlamına da gelmiyor.Coca-Cola'nın yönlendirici reklâm yapmasını nasıl hoşgörüyle karşılıyorsak, İslâmcılara da kendi reklâmlarını yapma özgürlüğü tanınmalıdır. Ancak, İslâmcıların savundukları abartılı iddialara kanmamak ve devlet politikalarını bunlara dayandırmaktan kaçınmak gerekir. Bu, hiç de önemsiz bir nokta değildir. Kimi ülkelerde İslâmcı olmayan rejimler, İslamcılığın geniş halk yığınlarının desteğini sağlamış olduğu gerekçesiyle İslamcılara sürekli ödün veriyorlar. Örneğin, Mısır hükümeti, devlet televizyonunda dini programlara gittikçe daha çok zaman ayırmakta ve kimi politik konularda din adamlarının onayını almaya özen göstermektedir. Böylesi ödünler, kısa

görüşlü politikaların ürünüdür; her biri, İslamcılığın güçlendiği imajının yayılmasına, İslamcı olmayanların düşüncelerini ifade etmekten çekinmelerine ve İslamcı muhalefetin daha da cesaretlenmesine neden oluyor.

İslâm ekonomisine üçüncü bir yaklaşım:

Dikkatle dinlemek

Bu noktaya kadar hep İslamcıların iddialarına karşı çıkılmasını önerdik.İlk önerimiz, İslâmcıların yerleşik sosyoekonomik yapılara itiraz etme nedenlerini, İkincisi ise, halktan aldıkları desteğe ilişkin iddialarını sorgulamayı amaçlamıştı. Bunların tersine, son önerimiz, bir uzlaşma zemini bulmayı amaçlamaktadır. İslamcıların kurulu toplum düzeniyle ilgili şikâyetlerinden kimilerinin bu düzenin gerçek kusurlarından kaynaklarıdığını göz önünde bulundurarak, bu kez de onların dikkatle dinlenmesini önereceğiz. Lâik rejimler, kendilerine yönelen mantıksız tepkilere karşı çıkmakta haklı olmakla birlikte, eleştirilere de açık olmak zorundadırlar. İslâmcıların aşırı taleplerde bulunmaları, hiçbir şikâyetlerinin haklı bir nedene dayanmadığını ya da önerilerinin tamamen değersiz olduğunu göstermez.

İslâmcılar, devletin yolsuzluk batağına saplandığını belirttiklerinde hayali bir soruna işaret etmiş olmuyorlar.Devlet kademelerinde yolsuzluk, devletin tarihi kadar eski olsa da, kaynakların tahsisinde ve dağılımında ortaya çıkan yolsuzluklar, devletin ekonomik ve toplumsal hayat üzerindeki kontrolünün artmasıyla giderek ciddileşmiştir. İslamcılar, içinde yaşadıkları rejimlerin insan kaynaklarını boşa harcadığını söylerken de yanlış bir şey söylemiş olmuyorlar.Pek çok ülkede ciddi düzeyde işsizlik vardır, ki bunun nedenlerinden biri aşırı merkezileşme ve bürokratik verimsizliktir. Etkin İslâmcı hareketlere sahne olan birkaç ülkeden söz edecek olursak Mısır, Türkiye, Cezayir ve Pakistan gibi ülkelerin temelde lâik rejimlerinin, çoğalan nüfuslarının sorunlarını bütünüyle çözemediklerini görmek için lâiklik karşıtı bir militan olmak gerekmez. Lâik görüşlü seçkinler, kendilerinin de yolsuzluk ve işsizlik gibi sorunların bilincinde olduklarını söyleyecek, çeşitli reform önerileri sunduklarını hatırlatacaklardır. Ancak pek çoğunun savunduğu önlemler, süregiden problemleri çözmediği gibi, derinleştirmektedir. Bir örnek vermek gerekirse, Mumcu, ekonominin merkezden denetlenmesini savunmaktaydı. Türk kamu sektörünün şişmesiyle, kayırmacılığa, nüfuz kullanmaya ve rüşvete ortam hazırlandığını görmediği gibi, birçok bürokratik kontrolün yeni iş imkânlan yaratılmasını engellediğini de kavrayamadı.

Mumcu'nun Türkiye'deki ekonomik sorunlara yaklaşımı (devlet denetiminin artırılması, daha iyi planlama) kimi ülkelerin ekonomik başarısızlıklarına neden olan politikaların daha sıkı biçimde uygulanması anlamına geliyordu.

İktidardaki hükümetleri eleştiren İslâmcılar, bazı toplumsal sorunlara yaratıcı çözümler de sunuyorlar. Bu sunumları, yalnızca iktidara gelmek için oynanan sinsi bir oyunun bir öğesi olarak nitelendirmek doğru olmaz. Kimi İslâmi hizmetlerin ortaya çıkış nedeni, çatallaşmış ekonomik sorunlara çözüm getirmektir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, İslâmi klinikler, yurtlar, kulüpler, kamplar ve okullar, özellikle toplumun yoksul kesimlerine yarar sağlamaktadır. Bu hizmetlerin, İslâmcılığın güç kazanmasına yaraması, bağnaz olmayan İslâmcılara sağladığı yararların önemini azaltmaz. Öyleyse lâiklik yanlısı politikacıların, bu hizmetlerin nasıl işlediğini ve pek çok insanın yardım için neden İslamcılara yöneldiğini araştırmaları yerinde olacaktır.

İslâmcıların, işsizliğe ya da devlet kademelerindeki yolsuzluklara köklü ve kalıcı çözümler üretememiş olduklarını vurgulamakta yarar var. Bazı İslâmcı programlar, ekonomik özgürlükleri kısıtladıkları için bu sorunları derinleştirebilirler. Ancak bu gibi gözlemler, İslâmcıların çözmeye çalıştıkları sorunları yok saymamızı gerektirmez. Tersine, bu programların doğurduğu tehlikeler, İslâmcıların popülerliğini körükleyen sorunların giderilmesi için acilen çözümler bulunması gerektiğini gösterir. Lâik devlet görevlileri, zararlı ekonomik müdahaleciliği azaltmadığı, devletin ekonomik işlevini sınırlamadığı ve hukukun üstünlüğü ilkesi çerçevesinde serbest ticaret yapılmasını sağlayacak bir ekonomik ortam yaratmadığı sürece, ekonomik özgürlük karşıtı köktenci programlar, belirli kesimlerden destek almayı sürdürecektir. Günümüzden yüzyıl önce Engels, İngiliz fabrikalarındaki çalışma koşullarından yakındığında Marksizm karşıtları, bu koşulları düzeltmek için çeşitli reformlar başlattılar. Komünizmin daha fazla yayılmasını önleyen faktörlerin arasında bu reformların başı çektiğini söylemek yanlış olmaz. Kimi İslâmcıların, ekonomik sorunlara kalıcı çözüm getirecek önerilerde bulunduklarını ya da böylesi önerileri desteklediklerini de belirtmek gerekir.Devletin ekonomik rolünün kısıtlanmasını ve ekonomik yaşamla ilgili kuralların gözden geçirilmesini isteyen İslamcılar, yalnızca aksaklıkların ve durağanlığın kaynaklarını belirlemekle kalmıyor, yeni bir yol konusunda uzlaşmaya varılmasına da katkıda bulunuyorlar.

On sekizinci yüzyılın ünlü düşünürü Adam Smith, en çok, ekonomik özgürlüklerle refah düzeyi arasındaki ilişkiyi inceleyen eseri The Wealth of Nations (Ulusların Zenginliği) ile tanınır. Pek bilinmeyen ilk önemli eseri, The

Theory of Moral Sentiments (Ahlâki Duygular Kuramı), başka bir çok konunun yanında, toplumsal ve ahlâki normların, uygarlığın gelişmesini sağlayan toplumsal istikrarı nasıl desteklediğini araştınr. Smith'in ilk büyük eserinin daha az ilgi çekmesi, lâik söylemde normların psikolojik, toplumsal ve ekonomik işlevlerine pek dokunulmadığını gösteren bir örnektir.İslâmcılar, başka köktenciler gibi normları çok ciddiye alırken, pek çok lâik aydın ve politikacı, bunları ya önemsiz saymakta ya da ekonomik verimsizlik kaynağı olarak görmektedir.Ekonomik kalkınma üzerine yapılan çalışmalar, bu konuda aydınlatıcıdır. Ekonomik büyüme oranındaki uluslararası farklılıklar, genellikle kaynak dağılımı, ticaret politikaları ve toplumsal istikrar gibi değişkenlere bağlanır.Çalışma alışkanlıkları, eğitime olan talep, yenilik korkusu ve aile yapısı gibi kültürel değişkenleri, iktisatçılar genellikle dikkate almazlar.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, İslâm ekonomisi, toplumsal normların ekonomik başarıyı derinden etkilediği görüşünü savunur. Kendinden çok başkalarını düşünmenin toplumsal değerini abartıp bencilliğin toplumsal yararlanm küçümseseler de normların önemi konusunda haklıdırlar.[68] Ancak doğru ve yanlışın toplumsal tanımlarının hep sabit kalması gerektiği söylenemez. Yasaların, kuralların ve düzenlemelerin önemi de ortadadır. Buradaki iddiamız, birçok alanda normların, bireylerin eylemlerini düzenlemek ve koordine etmek için kolay ve etkili bir araç oluşturduğudur.

Serbest piyasa düzeni kurmanın bir şartı bireylerin geniş ekonomik özgürlüklerden yararlanmasıysa, bir başkası da bireylerin içinde bulundukları koşulları kavrayarak bunları iyileştirme sorumluluğunu kendi üzerlerine almalarıdır. Bazı İslâmcı eğilimler, bu ikinci şarta ters düşerler. Örneğin, kimi İslâmcılar kendi ülkelerindeki ekonomik sorunlardan yabancıları sorumlu tutarlar; bu eğilim, Mevdudi'nin Batı kültürünün yıkıcı etkisi üzerine yazdığı kitaplarda özellikle belirgindir. Ancak bütün İslâmcıların günah keçisi aradığını söylemek doğru olmaz. Güney Asya'da etkin olan Tebliğ-i Cemaat'ın liderleri, bireyin kendisini geliştirmesi gerektiğini vurgulamakta ve özgüvenin önemi üzerinde durmaktadır. Bu grubun üyelerinden, başkalarından hediye kabul etmemeleri, cömert olmaları ve dürüstlükten şaşmamaları beklenir.[69]

İslâmcıların görünüşte aldıkları desteğin, toplumun gerçek tercihleriyle uyuşmayabileceğini vurgulamakta yarar var. İslâmcı liderler, bu gözleme katılacaklar, ancak lâik programlara verilen desteğin ve İslamcılık karşıtı eylemlerin de eş derecede sahte olabileceğini hemen sözlerine ekleyeceklerdir. Türkiye'deki İslâmi yazının belirgin bir teması, Atatürk devrimlerinden beri

Müslüman Türklerin, en azından resmi olarak din dışı sayılan alanlarda dini duygularını özel hayatlarının dışına taşırmama zorunda olmalarıdır. Bu temanın izlerini, her İslâmcı yayınevinin yayın listesinde bulmak mümkündür. Birkaç örnek: Ertelenen İslâmi Hayat, Zor Zamanda Konuşmak ve öldükten Sonra "Allah" Diyen Bakan.[70] Son başlığın andığı bakan, 1938-46 döneminde Milli Eğitim Bakanı olan, Batılılaşma yanlısı ve geleneksel İslâm karşıtı olarak tanınan Hasan Ali Yücel'dir. Kitapta, dışarıdan öyle görünmese de aslında Yücel'in çok dindar bir insan olduğu ve emekli olduktan sonra İslâm'ı baskı altında tutmaya yönelik çabalara katkıda bulunduğu için pişman olduğu iddia ediliyor. Kanıt olarak da, Yücel'in yazdığı dini içerikli uzun bir şiir gösteriliyor. Kitaba göre Yücel, şiirin hayattayken yayımlanmasını istememiş, ölümünden sonra yayımlanmasını vasiyet etmiştir; bu da Yücel'in gerici olarak damgalanmaktan korktuğunu göstermektedir. Burada böylesi bir değerlendirmenin doğruluk derecesini tartışacak değiliz. Bizi ilgilendiren husus, kitabın ana iddiası, yani Türklerin toplum içinde lâikliği destekliyormuş gibi görünseler de aslında lâikliği pek benimsemedikleri iddiasıdır. Bu doğruysa, dini, politika ve ekonomi gibi alanlardan soyutlama çabalarının görünüşte aldıkları destek, muhalefetin baskı altında tutulmasına bağlıdır.

Kimi İslamcıların muhaliflerini sindirmek, denetlemek ve susturmak istemeleri, onların da ifade özgürlüklerinin kısıtlanmadığı anlamına gelmez. İslâmcılar bugün dini duyguları öne çıkaran gösteriler yapıyor ve dini semboller yaratıyorsa, bunların, geçmişte dürüstçe yaşamalarını engelleyen baskılara bir tepki olduğu düşünülebilir. Söz konusu baskılar, devletten, yerleşik dini kurumlardan ya da kamuoyundan kaynaklarımış olabilir. Ama kaynakları ne olursa olsun, doğurdukları tepkiler şunu gösteriyor: İslamcılığın giderek yayılmasının tek nedeni, bireylerin giderek sofulaşması değildir. Bir başka neden, lâikleşmenin dini özel hayatla sınırladığı dönemlere göre bugün dinsel etkinliklerin, iş hayatında ve sosyal ilişkilerde daha belirgin olmasıdır.[71] İslâmcıların kendilerini baskı altında hissetmiş oldukları ve bu durumun halen sürdüğü görüşü, lâiklik yanlısı aydınların pek aşina oldukları bir görüş değildir. Lâik aydınlar, İslâmcıların sanatsal, edebi, cinsel, entelektüel ve politik özgürlükleri tehdit ettiklerini görmekte, ancak İslâmcıların da ifade özgürlüklerinin sınırlı olduğunu ve onların da kendilerini tehdit altında sanmalarını dikkate almamaktadır. Bu durumun nedenleri, lâikliği savunan aydınların, İslâmcılarla konuşmama eğiliminde olmaları, onların dertlerine kulak vermemeleri ve onlarca kaleme alınan yazıları okumamalandır. Sözü edilen aydınlar, İslâmcıların kaygılarını anlamaya çalışsalar, pek çok İslâmcının manevi ihtiyaçlarını karşılayamadığını görecekler, ayrıca lâiklik

uygulamalarının, dinsel ifade özgürlüğüne devletçe getirilen kısıtlanmaların ve kamuoyunun lâiklik karşıtlarına uyguladığı baskıların kimi bireylerde büyük boşluklar yarattığını anlayacaklardır. Bütün bu gerçeklerin farkına varılması da, İslâmcılarla karşıtları arasında sağlıklı bir iletişim kurulması için gerekli ortamı hazırlayabilecektir.

Sonuç

Bu makalenin temel amacı, serbest piyasa düzenini benimsemiş olan yöneticilerin İslâm ekonomisinin ve İslâmi alt-ekonominin gelişmesine gösterebilecekleri tepkilere ilişkin önerilerde bulunmaktı. İslâm'ı, ekonomik söylemin içine yerleştirme ve din dışı sayılagelmiş olan ekonomik uygulamalara dini bir kimlik verme çabaları, lâiklik yanlılarının baskıları nedeniyle yer altına inmiş olan düşünceleri yüzeye çıkarttığı ölçüde, bireysel özgürlükler gelişecektir. Hür bir toplumun ana ilkelerinden biri, düşüncelerin, isteklerin, kaygıların ve hatta dini dürtülerin toplum içinde dürüstçe ifade edilebilmesidir. Bu ifade özgürlüğünün bir boyutu da, kişilerin, eylemlerine dini anlamlar da dahil olmak üzere istedikleri anlamları verebilmeleridir. Öyleyse kimi toplumsal hizmetlerin İslâmi olarak tanımlanmaları tek başına bir sorun yaratmaz. Günümüzde İslâm bankalarının, İslâmi bakkalların ve İslâmi defilelerin var olması da problem oluşturmaz. Eğer İslâmi ekonomik işletmeler, İslâm'ı bir yaşam biçimi olarak benimseyen Müslümanları rahatlatıyorsa, bu işletmeleri olumlu birer yapı olarak değerlenmek gerekir.Kredi alma biçimine dini anlam veren bir kişinin, açıkça, gururla ve kendini savunma gereği duymadan faiz almayı reddedebilmesi bir toplumsal düzenin meşruluğunu azaltmaz, tersine bu meşruluğu ilerletir.

Öte yandan, İslâmcı ekonomik amaçların, ekonomik özgürlüklerle çatışabileceği ortadadır. Bazı İslâmcıların savundukları ekonomik korumacılık politikası, bireylerin ticari özgürlüklerini kısıtlayacaktır. Benzer biçimde, her Müslümanı faizsiz borç alıp vermeye zorlamak temel ekonomik özgürlüklere müdahale etmek anlamına gelecektir. Böylesi girişimlere, nereden geldiklerine ve gerekçelerine bakılmaksızın kesinlikle karşı çıkılmalıdır. Çünkü bunlar, bireylerin temel haklarını çiğnedikleri gibi, topluma da zarar verebilirler. Bütün Müslümanları faizsiz iş yapmaya zorlamak, Müslümanların küresel ekonominin dışına itilmesi sonucunu doğurabilir.

Serbest piyasa düzeninin gelişmesi ve uygulanması için, İslâmi ekonomik kurallara göre yaşama özgürlüğüyle bu tür kuralları başkalarına dayatma

özgürlüğü arasında ayırım yapılması gerekir. Bu ikinci özgürlüğe, başkalarının özgürlüğüyle çatıştığı gerekçesiyle, karşı çıkılmalıdır. Bir toplumun üyelerine, İslâm ekonomisinin kurallarına göre yaşama özgürlüğü tanımak, onlara bu kuralları toplumun tümüne dayatma özgürlüğü vermez.

İslâmcılar, öğretilerini kişisel seçime bırakmayı hiçbir zaman kabul etmeyebilirler. Ancak iyimser olmak için kimi nedenler vardır. Birçok İslâmcı yazarın, insanların dürüstçe konuşabilmesini, oldukları gibi görünebilmelerine olanak tanınmasını ve vicdanlarının sesini dinlemelerine izin verilmesini istediklerini anımsatalım. Bu talepleri toplumun gündemine sokan kişilerin, sonuçta, başkalarına da ifade özgürlüğü verilmesine olumlu yaklaşacağı düşünülebilir. Öyleyse İslâm ekonomisine ilişkin tartışmaların, açıklık, dürüstlük ve karşılıklı hoşgörü ilkelerine bağlanması yararlı olacaktır. İslâmi ekonomik reçeteleri herkese dayatmakla, İslâmcıları, dini kimliklerini ve görüşlerini saklamaya zorlamak arasında ahlâki açıdan fark olmadığı anlayışından yola çıkılarak ortak bir zemin oluşturulabilir.

İslâm'ın geçmişte vicdan hürriyetine Hristiyanlıktan daha fazla önem verdiği bilinir. Dolayısıyla Müslümanlar, din adına uygulanan zorbalığa karşı resmi önlemler almaya Hristiyanlar kadar gerek duymamışlardır. Ne var ki, İslâm dünyasının pek çok yerinde bugün, düşünce ve ifade özgürlüklerinin tanınması ve geliştirilmesi gündeme gelmektedir. Çok sayıda lâiklik taraftarının ve İslâmcının kendilerini baskı altında gördüğü ve iki tarafın birbirlerini dengelediği toplumlarda, herkese temel özgürlüklerin tanınmasına yönelik bir anlaşmaya varılması mümkün olabilir.[72] Faizsiz iş yapma hakkı ve çekinmeden faiz alıp verme hakkı da dahil, bütün ekonomik hakların sözü edilen temel özgürlüklerin kapsamına gireceği ortadadır.

İSLÂM EKONOMİSİNİN DOĞUŞU:
YARALI MÜSLÜMAN KİMLİĞİNİ TEDAVİ GİRİŞİMİ{*}

Yirminci yüzyılın ortalarında "İslâm ekonomisi" olarak adlandırılan yeni bir ekonomik doktrin ortaya çıktı. Dünyadaki tüm Müslüman iktisatçıların ancak küçük bir bölümü bu doktrini benimsemiştir, ki bunlar "İslâm iktisatçıları" olarak anılmaktadır. Bu doktrinin önemi, "siyasal İslâm", "İslâmi köktencilik" ya da "İslâmcılık" olarak bilinen ve giderek yayılan toplumsal hareketin gelişmesine yaptığı katkıda aranmalıdır.

İslâm ekonomisi doktrininin Kur'an'a ve İslâmi geleneklere uygun bir ekonomik düzen kurma amacıyla geliştirildiği söylenmektedir.[1]Bu doktrini yaratma düşüncesinin 1940'lı yıllarda filizlenmiş olduğunu biliyoruz. 1970'li yıllarda da onlarca ülkede bu doktrinin temel prensiplerini hayata geçirmeye yönelik çalışmalar yapılmaya başlandı.[2]Bugün aralarında Pakistan ve Malezya'nın bulunduğu birkaç ülkede devlet, zekât sistemi olarak bilinen merkezi bir dağıtım sistemi yürütüyor. Altmıştan fazla ülkede geleneksel bankacılığa faizsiz bir alternatif sunduklarını iddia eden İslâm bankaları faaliyettedir. Pakistan ve İran'ın da içinde yer aldığı bir grup ülke, dine aykırı olduğu gerekçesiyle her tür faizi yasaklayacak kadar ileri gitmiştir. Bu ülkelerde bütün bankalar, hatta yabancı banka şubeleri, artık işlemlerinde en azından biçimsel olarak İslâmi kredi alma ve verme yöntemleri kullanıyor. Bu arada fiyat belirleme, pazarlık ve ücret gibi birçok ekonomik konuda İslâmi kurallar getirme girişimleri görülmektedir.

Bütün bu gelişmelerden İslâm ekonomisinin ekonomik amaçlara hizmet ettiği ve bu nedenle geliştirildiği sonucu çıkartılabilir. Gerçekteyse bu doktrin Hindistan'ın sömürge döneminin sonlarında İslâmi kimlik bilinci yaratmaya ve bu kimliği savunmaya yönelik kampanyanın bir öğesi olarak ortaya çıkmış; en azından başlangıçta İslâm ekonomisinin ekonomik karakteri, İslâmi karakterinin yanında ikinci planda kalmıştır. Bu makalede kanıtlamaya çalışacağımız sav işte budur.

İslâm ekonomisi doktrininin kökenlerine ilişkin hiçbir ciddi araştırma yapılmamıştır. Bunun bir nedeni, hiç şüphesiz bu doktrinin kendi söyleminde yatıyor. İslâm ekonomisi, sabit, şeffaf ve ebedi İslâm öğretilerini yansıttığını öne sürmekle kendi kökenini İslâm dininin

kökeniyle özdeşleştirmektedir. Bu anlayışa göre, İslâm ekonomisi İslâm'ın doğuşundan beri var olmuştur; günümüzdeki İslâm iktisatçılarının işlevi, bu doktrinin unutulmuş öğretilerini yeniden su yüzüne çıkartmaktan ibarettir. İslâm ekonomisinin İslâm dininin ilkeleriyle olan bağlantısı bir yana, bu görüş temelsizdir. Bugün İslâmi olarak nitelendirilen kimi ekonomik ilke ve uygulamalar eskilere uzanmamaktadır; kimileri de, eski olmakla birlikte, son zamanlarda dini önem kazanmışlardır. Dahası, İslâm ekonomisi kavramı bile bir yirminci yüzyıl ürünüdür. Dolayısıyla bu doktrinin doğuşunu İslâm dininin özüne dayandırmak yanlış olur. İslâmi ekonomik kuralların, İslâm bankalarının ve İslâmi vergi sistemlerinin yaratılmasına ve yayılmasına yönelik çabaların neden ortaya çıktığını sorgulamak gerekir.

İslâm ekonomisinin doğuşuna ilişkin muammayı karmaşıklaştıran bir başka unsur ise, İslâm dünyasının en azından Avrupa ve Kuzey Amerika'ya göre düşük olan ekonomik kalkınma düzeyidir.Bugünkü koşullarda en dindar Müslümanların bile ekonomik sorunlarının çözümünü İslâm'da aramaları için açık bir neden bulunmamaktadır. İslâm kültürünün çağdaş ekonomik sorunlara yönelik ilkeler, politikalar ve uygulamalar içerdiği ve İslâm dininin ortaya çıktığı yıllarda Müslüman yönetimindeki ülkelerin ekonomik gelişme gösterdikleri doğrudur. Peki ama iyi bilinen bu olgular İslâm ekonomisinin varlığını kanıtlıyor ve açıklıyorsa İslâm ekonomisi doktrini neden daha önce ortaya çıkmamıştır? Bu soruya yanıt olarak İslâm dünyasındaki düşük kalkınma düzeyinin alternatif ekonomik program arayışlarını kamçılamış olduğu belirtilebilir. Ancak İslâm dünyasının ekonomik açıdan en parlak dönemini yaklaşık bin yıl önce geride bıraktığı unutulmamalıdır. Geçmiş yüzyıllarda da ekonomik reformlara ihtiyaç duyulmuş, buna rağmen İslâm ekonomisi kavramı geliştirilmemiştir.

Kültürel ayırımcılığa gerekçe

İslâm ekonomisi, Hindistan'ın İngiliz sömürgesi olduğu dönemin sonlarında, ülke nüfusunun beşte birinden fazlasını oluşturan Müslüman azınlığın, dini kimliğini ve geleneksel kültürünü korumak için başlatılan geniş bir kampanyanın önemli bir öğesi olarak ortaya çıktı. Hindistan'ın bağımsızlığı için büyük çabaların harcandığı 1930'lu yıllarda giderek artan sayıda Müslüman, ülke yönetimi Hindu kontrolüne geçtiğinde kötü muamele göreceklerine ve ayırımcılığa maruz kalacaklarına inanmaya

başladılar.[3] Müslüman çiftçilerin, arazilerine el koymaya hazır Hindu tefecilere olan borçlarının sürekli artması kaygıları daha da arttırdı.[4] Her ne kadar İngilizler Müslümanların arazi kaybını engelleyecek önlemler aldılarsa da Hindu yönetimindeki bir hükümetin bu önlemlere sadık kalıp kalmayacağı belirsizdi.[5] Sonuçta kimi Müslüman liderler Hint Müslümanlarının kendi devletlerini kurabilecek farklı bir ulus oluşturduklarını savunmaya başladılar. Çok geçmeden de Pakistan fikri doğdu ve on beş yıl içinde Hindistan ikiye bölündü.

Ancak önde gelen Müslümanlar arasında ayn bir devlet fikrine direnenler vardı. Bunlar, Müslümanların siyasi bağımsızlık yerine kültürel özerkliğe ihtiyaç duyduklarını savunuyor ve bu iki hedefin birbiriyle uyuşmadığını söylüyorlardı. En seçkin liderleri, Cemaat-i İslâmi'yi önce Hindistan'da, sonra da Pakistan'da kuran Seyyid Ebu'l-A'la Mevdudi (1903-79) idi. Mevdudi, Hint Müslümanlarının devlet kurma fikrine "tüm insanlığa kapsamlı bir sistem sunmakla" yükümlü oldukları gerekçesiyle karşı çıktı.Mevdudi'ye göre, İslâm dininin gereklerine harfiyen uydukları takdirde ayrı devlet kurmanın "hiçbir önemi olmayacaktı."[6] Mevdudi, Hindistan'da İslâm'a yönelik tehditler olduğunu inkâr etmiyor, fakat siyasi ayrılık yerine kültürel kimliğin öne çıkarılmasını savunuyordu. Müslüman azınlık kendi içine kapanmalı ve bir zamanlar ona güç, saygınlık ve refah kazandıran gelenekleri yeniden hayata geçirmeliydi. İslâm ekonomisi doktrini işte bu programın bir öğesi olarak gelişti. Bu kavramı Hint-İslâm söylemine kimin soktuğu bilinmiyorsa da, Mevdudi'nin vaazları, konuşmaları ve kitaplarıyla yayıldığı açıktır. Mevdudi, "İslâm ekonomisi"nin yanında "İslâm ideolojisi", "İslâmi politika", "İslâm anayasası" ve "İslâmi yaşam tarzı" gibi kısa zamanda İslâmcı söylemin temel unsurları arasına katılan pek çok terimi yaratmış ya da günlük kullanıma sokmuştur.[7]

Mevdudi, birçok kitabında Hint Müslümanları bir toplum olarak varlıklarını sürdüreceklerse İslâm'ı yalnızca bir inanç ve ibadet sistemi olarak değil, aynı zamanda bir "yaşam tarzı" olarak benimsemeleri gerektiğini savundu.[8] "Gerçek Müslümanlar kişiliklerini ve varlıklarını İslâm'la birleştirirler” diye yazar bir yapıtında. Yaşamlarında oynadıkları bütün öteki roller, "Müslüman olmalarının" yanında ikinci planda kalır. "Baba, oğul, koca ya da karı, iş adamı, ev sahibi, işçi ya da işveren" olarak Müslüman gibi yaşarlar.[9] Müslümanların ancak küçük bir bölümü kelimenin tam anlamıyla İslâmi bir yaşam tarzı sürdürmekteydi. Bunların, "akılları,

kalpleri, karınları ve cinsel organları" İslâm'ın yönetimi altındaydı. Ama büyük çoğunluk dini kurallara pek aldırış etmiyordu. Mevdudi'ye göre bu çoğunluk, "Allah'a inanmakta, dua etmekte, tespih çekmekte ve İslâm'ın getirdiği yasaklara kısmen de olsa uymaktaydı." Ne var ki, belirli alanların dışında "yaşamları dinden kopuktu." "İstekleri, günlük işleri, ticari kararları ve toplum ilişkilerinin İslâm'la bir ilgisi yoktu; hepsi de yalnızca "kişisel zevklere ve kişisel çıkara" dayanıyordu.[10] Mevdudi'nin "yarı Müslümanlar" olarak adlandırdığı ikinci grup, hiçbir başarı elde edememişti.Tam tersine İslâm'ı özel hayatlarıyla sınırlandırarak toplumu zayıflatmış, böylece de "kâfirliği" körüklemişlerdi.[11] İşte bu durum, yani Hint Müslümanlarının din bağlarının zayıflığı, İslâm dini açısından siyasi iktidarın Hindulara geçmesinden daha büyük bir tehlike oluşturuyordu. Kaldı ki Müslümanlar, dini kimliklerini kendini İslâmi olarak nitelendiren bir devlette bile kaybedebilirdi.Pakistan kurulursa yeni devletin vatandaşları suni bir güvenlik hissine kapılacak, bu da İslâm'ın günlük yaşamdaki öneminin daha da azalmasına yol açabilecekti.

Bu nedenle Mevdudi ve arkadaşları Müslüman milliyetçilerin yanlış soruna yanlış çözüm önerdiklerine inanıyordu.Hint Müslümanlığının varlığını korumak için kültürel bağımsızlığa ihtiyaç varken milliyetçiler, siyasi bağımsızlık kazanmak için Hindistan'ı bölmeye çabalıyordu.Müslümanların kültürlerini güçlendirmek için dinlerini sürekli olarak gündemde tutmaları gerekirdi.[12] Her alanda davranışlarının gayrimüslimlerinkinden nasıl ayrıldığının bilincinde olmalı, kendilerinin kolayca ayırt edilebilmesini sağlamalıydılar.Ekonomik etkinliklerin bir bölümü, genellikle de çoğu, evin dışında gerçekleşir. Öyleyse bu etkinlikler, İslâm'ın görünürlüğünü arttırma amacına hizmet edebilirdi. Örneğin Müslüman tüccarlar İslâmi sözleşme usullerine uyduğu, Müslüman müşteriler de tercihlerinin İslâmi ilkelere uymasına dikkat ettikleri takdirde İslâm öne çıkacak, böylece yeni nesiller İslâm'ın günlük yaşamı yönlendirdiği bir ortamda yetişeceklerdi. Mevdudi'ye göre, Müslümanların ekonomik yaşamlarına "İslâmi" bir görünüm vermelerinin önemini arttıran diğer bir etken de ekonominin giderek önem kazanmasıydı."Yaşamsal ihtiyaçların üretimi, dağıtımı ve elde edilmesi giderek karmaşıklaşmaktadır" diye yazar bir kitabında."Dolayısıyla ekonomik sorunlarla ilgili tartışma ve bilimsel araştırmalar büyük ölçüde artarken (...) insanlığın öteki sorunları gündemden düşmeye başlamıştır."[13]

Öyleyse ekonomi bilimini dinle birleştirme hedefi Mevdudi'nin içe dönük bir İslâmi düzen kurma programının kilit bir öğesini oluşturuyordu.Bu program hakkındaki düşüncelerimiz ne olursa olsun Mevdudi'nin söylediklerinde gerçek payı bulunduğunu kabul etmemiz gerekir. Teknoloji geliştikçe ekonominin günlük yaşamdaki önemi giderek artmaktaydı. Kariyerlerin aile bağlarınca belirlendiği, kişinin atalarının ekip biçtiği biçimde ürün yetiştirdiği, kişilerin yaşamsal ihtiyaçları dışında bir şeye para harcamadıkları ve pazarların fazla çeşit sunmadığı, teknolojik açıdan ilkel ve durağan bir dünyada ekonomi fiziksel varlığımızı sürdürmek için hayati önem taşısa da alınan ekonomik kararlar fazla zaman almayacaktır. Öte yandan, kişilerin kariyerlerini kendi seçtiği, kadınların ev dışında çalıştığı, yatırımların denetlenmesi gerektiği ve pazarların muazzam çeşit sunduğu, teknolojik açıdan ilerlemiş bir dünyada ekonomik kararlar kişilerin çok zamanını alacaktır. Demek ki, ekonomik seçimlerin lâik birer etkinlik sayıldığı Müslüman toplumlar, ekonomileri geliştikçe giderek lâik bir görünüm alacaktır. Bu seçimlerin dini etkinlik sayıldığı Müslüman toplumlardaysa, ekonomik kalkınma İslâm'ın toplum düzenindeki rolünü azaltmayacaktır.

Batılılaşma ve Müslümanların içindeki bölünmeler

Müslüman milliyetçiler Mevdudi'nin parmak bastığı tehlikeleri neden göremediler? Mevdudi'ye kalırsa sorunun kaynağı, pek çok milliyetçinin Aligarh Üniversitesi gibi Müslümanları Batı bilgisiyle donatmak amacıyla kurulmuş eğitim kurumlarında okumuş olmasıydı. Beyinleri yıkanarak Batılı gibi düşünmeye alıştırılmış milliyetçiler, İslâm'ı dinsiz Batı materyalizmine göre yeniden biçimlendirmeye çalışmaktaydı.Örneğin kurulacak yeni devlet konusunda federalizm, parlamenter demokrasi ve oy verme hakkı gibi Kur'an'da bahsi bile geçmeyen konulara büyük önem atfediyorlardı.[14] "Müslüman milliyetçiliği" bile tutarsız bir kavramdı. Milliyetçilik yerel kimliklerin üstünde olan evrensel bir dinle nasıl bağdaştırılabilirdi? Tasarlanan devlet uğruna çalışmak bile yanlış olurdu. Pakistan "putperest" bir devlet olacak, "Firavunlar ve Nemrutlar" tarafından yönetilecekti.[15] Ancak Pakistan ortaya çıktığında Mevdudi yeni gerçekliği kabul ederek bu devletin İslâmi esaslara göre yönetilmesi yolunda çalışmaya karar verdi.[16] Vatandaşlarının çoğu Müslüman olan "Müslüman

bir devlet" ile İslâmi ilkelere sadık bir "İslâm devleti" arasında ayırım yaparak Pakistan'ın toplumsal, ekonomik ve politik kurumları üzerindeki Batı etkisine karşı savaşmaya başladı.

Mevdudi'nin Batı karşıtı söylemi zamanla daha yumuşak, görüşleri de daha dengeli hale geldi. Ama Hindistan'ın ikiye bölündüğü dönemde Mevdudi'nin temel kaygısı, Batı Avrupa'yı, Kuzey Amerika'yı ve bunların kültürel uzantılarını kapsayan ve bir zamanlar Batı Hristiyan âlemi olarak bilinen uygarlığın etkileriydi.Mevdudi'ye göre Batı, Müslümanların düşünce biçimini değiştiriyor, iç ilişkilerini yozlaştırıyordu. Batı yazınına hayran, Batı geleneklerini benimsemiş, Batı kökenli sporlara düşkün ve Batı kılıklı Müslümanların sayısı giderek kabarıyordu. Batı kültürünü kendilerininkinden üstün görmeye alışmış kişiler, Batı'yı İslâmi kriterlere göre yargılamak yerine, İslâm'ı Batılı kriterlere göre yargılamaktaydı.Kendi din kardeşlerini hor görüyor, böylece Müslüman halkın biri modern ve ilerici, ötekisi ise geleneksel ve gerici olan iki katmandan oluştuğu izlenimini yaratıyorlardı. Bu Batılılaşmış Müslümanların, İngilizce bilmenin bir zorunluluk olduğu memurluk işlerine girmekte üstünlük elde etmesi de toplumun içindeki bölünmeyi derinleştiriyordu.

Ne var ki, Mevdudi'ye göre Müslümanların bölünmesinin nedenini yalnızca Batılılaşmayı kişisel gelişim aracı olarak gören Müslümanlara yüklemek yanlış olurdu. Batı'nın kendisi de maddi ilerlemesinden yararlanarak Müslümanların başarılarının göz ardı edilmesi yolunda çaba gösteriyordu.Mevdudi, bir konuşmasında dinleyicilerine, "geçmişte kimsenin dokunmaya cesaret etmediği onurunuz bugün çiğnenmekte" diye haykıracaktı.[17] Gerçekten de kendi kültürleri dışındaki bütün kültürleri hor gören Batılı devlet adamları ve aydınlar vardı. Bunların bir bölümü İslâm'ın vahşi ve akıldışı bir din olduğu görüşünü yaymaktaydı. Örneğin İslâmolog Duncan Black Macdonald şöyle yazıyordu: "Doğu zihniyetiyle Batı zihniyeti arasındaki en önemli fark Doğu'nun görünmeyen şeylere inanmasından değil, görünen şeyler için bir sistem kurma beceriksizliğinden kaynaklarıyor (...) Doğulu, her şeyi açıklama ihtiyacı duymaz; zihniyetine uymayanı göz ardı ettiği için toplum düzenindeki karmaşıklıkların farkına bile varmaz."[18] Bu görüşe uygun bir biçimde Macdonald, yirminci yüzyıla uyum sağlamak için Müslümanların İslâm'ı terk etmeleri gerektiğine inanmış, İslâm'ın toplumsal rolünü sınırlama çabalarını desteklemiştir.[19]Ona göre Osmanlı İmparatorluğundaki Jöntürkler doğru yoldaydılar; "Hristiyan

âleminin uygarlığını asimile etmeye, bu yolda çaba göstermeye, ve modern yaşamı kendi toplumlarına benimsetmeye hazırdılar." Macdonald, Jöntürkler'in İslâm'ı modernleştirmeyi amaçladıklarını düşünüyor, programlarına engel oluşturduğu ortaya çıkarsa İslâm'ı terk edeceklerinden şüphe etmiyordu.

Böylesi ifadeler günümüzde genellikle kaba ve basit olarak değerlendirilmektedir. Edward Said'in Şarkiyatçılığı yeren Orientalism adlı kitabında gösterdiği gibi, Hindistan'ın bölünmesinden önceki yıllarda bu tür ifadeler çok yaygındı.[20] Bundan yola çıkarak Mevdudi ve takipçileri, Batılılaşan Müslümanların kendilerini İslâm'a karşı yeni bir Haçlı seferinin hizmetine sunduklarını belirttiler.Mevdudi'nin yakın çevresinde bulunmuş ve daha sonra İslâm ekonomisine önemli katkılarda bulunacak olan Hurşid Ahmed, İngiliz devlet adamı Lord Macaulay'in şu sözlerine dikkat çeker: "Yönetimimizdeki milyonlarla bizim aramızda tercümanlık yapacak bir sınıf yetiştirmek zorundayız. Bu sınıfın kanı ve rengi Hint, ama zevkleri, görüşleri, ahlâkı ve zekâsı İngiliz olacaktır."[21]Ahmed'e kalırsa bu sözlerden İslâm'ın savunulması gerektiği sonucu çıkıyordu.

Kültürel ayırımcılığın mantığı

Mevdudi çağdaş bilgilere kuşkuyla yaklaşan bir ailede yetiştirilmiş, resmi bir Batı eğitimi almamıştı.[22] Bu etkenler büyük olasılıkla onun Batı anlayışını etkilemiş, Batı'nın çeşitliliğini görmesine engel olmuş ve Batı'nın kültürel yayılmacılığını Batı'yla özdeşleştirmesine neden olmuştu. Ancak kişiliğini oluşturmuş olan nedenler ne olursa olsun Batı'yla etkileşimin Hint Müslümanlarının kendi kültürel miraslarını reddetmelerine yol açtığı konusunda haklıydı. Politikaya atıldığı yıllarda Hindistan'daki Müslümanların büyük çoğunluğu cahildi; 1931 nüfus sayımına göre beş yaşın üstündekilerin yalnızca yüzde 6.4'ü okuma yazma bilmekte, eğitimli azınlıksa genellikle modern bilim yerine din eğitimi veren geleneksel okullardan mezundu.[23] Müslümanların çoğunluğu yoksuldu ve girişimcilerin pek azı kendi aralarından çıkıyordu.[24]Bu koşullardan tatmin olmayan hırslı Müslümanlar, artan sayıda Hindu ve Hristiyan gibi, refaha ulaşmak için yeni teknolojiler almak ve yeni düşünceler geliştirmek gerektiğini görüyorlardı.

Mevdudi'nin, Hint Müslümanlarının gerekli uyarlamaları yapmakta öteki grupların gerisinde kaldığı görüşünde de gerçek payı çoktu.1931 yılında beş yaş ve üstündeki Hintlilerin yüzde 1.9'u İngilizce okuyup yazabilmekteyken, İngilizce bilen Müslümanların oranı yalnızca yüzde 0.9'du.1910'lu yıllarda da tüm Hintlilerin yüzde 1.5'inin çalıştığı işlerde en az ortaöğretim görmüş olmak şartı aranırken, Müslümanların yalnızca yüzde 1.3'ü böylesi işlerde çalışabiliyordu.İkinci karşılaştırma özellikle çarpıcıdır, çünkü üst düzey işlerin çoğu kentlerde olduğundan, nüfusun bütününe göre daha kentleşmiş olan Müslümanların bu işlerde çalışma olanağı görece yüksekti.[25]Bu durumların oluşmasında iki tarihi etkenin rol oynamış olduğu söylenebilir. İslâm dinine geçen Hintliler, daha çok kast sisteminin alt kesiminden gelmişti.Ayrıca sanayileşmeyle birlikte becerileri değersiz hale gelen zanaatçılar arasında Müslümanların sayısı çok fazlaydı.

Batılılaşmayla birlikte dinin, kişisel dünya görüşleri ve kişiler arası ilişkiler üzerindeki denetiminin zayıfladığı yolundaki görüşte de isabet vardı.Thomas Luckmann'ın[25] "dini özelleşme" tezini geliştirmesinden önce Mevdudi, din kamusal yaşamdan özel yaşama doğru itildikçe, kişilerin yaşam tarzı üzerindeki dini denetimin azaldığını görebiliyordu.[27] Nitekim Avrupa'da ve Kuzey Amerika'da birçok dini mezhebin üyeleri dinlerini nasıl uygulayacaklarına kendileri karar vermeye başlamıştı.Piskopos (*Episkopelian*) olmak, bir zamanlar her pazar piskopos bir ayine katılmayı gerektirirken, artık arada bir kiliseye uğramak, hatta hiç gitmemek bile mümkündü. Dahası, mezhep içi çeşitlilik, önceki yüzyıllarda mezhepler arası çeşitlilik nasıl kabul görmüşse o ölçüde olağan karşılanmaya başlamıştı. Sonuç olarak din, evliliğin, mahalle seçiminin ve iş seçiminin önemli bir belirleyicisi olmaktan çıkmıştı.[28] Batı'nın süregiden evrimine bakılacak olursa Mevdudi, Hint Müslümanları Batılılaştıkça İslâm'ın Müslüman bireylerin zihinleri ve davranışları üzerindeki denetiminin zayıflayacağını düşünmekte haklıydı.Hint İslâm'ının uygulamada giderek çeşitleneceği görüşü de, bu durumun yaratabileceği sonuçlar abartılmış olsa da, bir gerçeğe işaret etmiştir.

Mevdudi'nin İslâm'ın özelleşme sürecini tersine çevirmek için Müslümanların dindarlıklarını daha çok göstermeleri gerektiği düşüncesi, evrensel grup dayanışması ilkesine dayanıyordu.Her toplumda grup dayanışmasını korumak ya da güçlendirmek isteyenler, grup kimliğine dikkat çeken sembolleri vurgularlar. Böylesi semboller bir yandan gruplar

arası etkileşimi sınırlarken bir yandan da grup içi etkileşime destek verirler.[29]Aşırı bir örnek olarak, halk arasında kült olarak bilinen dini mezheplerin üyelerine uyguladıkları davranış kurallarına değinelim.Pek çok mezhep, üyelerinden başkaları tarafından tuhaf ve iğrenç bulunan davranışlar sergilemelerini zorunlu tutar.Bu kurallar, grup üyelerini grup dışı kişilerden uzaklaştırarak, grup içi dayanışmayı güçlendirir.[30]

Hindistan'ın sömürge döneminin sonlarında, Müslümanlar arası dayanışmayı güçlendirecek İslâmi normlar geliştirmeye çalışan tek kişi Mevdudi değildi.Müslüman milliyetçiler, dindaşlarını "Cinnah şapkası" olarak nitelendirilen kürk bir şapka giyerek kendilerini öteki Hintlilerden, özellikle de "Gandi şapkası" olarak nitelenen "evde dokunmuş" başlık giymeye başlayan Hindulardan ayırmaya çağırıyorlardı.[31]İslâmi davranış normlarını güçlendirmeye yönelik kampanya, İslâm tarihinden bir kopuş olarak görülmemelidir. İslâm geleneksel olarak düşünsel tutuculuk anlamına gelen ortodoksiden çok davranışsal tutuculuk anlamına gelen ortopraksi üzerinde durmuştur.Örneğin, Kur'an'ın ezberlenmesi, anlaşılmasından daha çok önem taşımıştır;[32] ezan ve dualar ise, Arapça bilenlerin çok az olduğu ülkelerde bile çoğunlukla Arapça okunur.[33] İslâm dünyasındaki belli başlı dillerden hiçbirinde "ortodoks" anlamına gelen bir sözcük olmayışı ve İslâm'ın en büyük mezhebinin "ortopraksi" anlamına gelen "Sünni" mezhebi olması bu açıdan oldukça anlamlıdır.Protestanlığın "dini bütün Hristiyan" tanımından farklı olarak, "dini bütün bir Müslüman" sayılmak için bir Müslümanın belirli inanışlara sahip olması gerekmez. Dini bütün bir Müslüman, İslâm'a bağlılığını davranışlarıyla kanıtlayan bir Müslümandır.Hristiyanlıktaki "dine aykırı düşünce" (*heresy*) kavramının İslâm'daki karşılığı, "sapma" anlamına gelen *bid'a*'dır, ki bu kavram geleneksel olarak "uygunsuz davranış" anlamında yorumlanır.[34]

Öyleyse Mevdudi'nin programının özgünlüğü İslâmi ortopraksi üzerinde durması değil, bu ortopraksinin içeriğini güncelleştirmeye çalışmasında yatar.Mevdudi, önemsizleşmeye yüz tutmuş gelenekleri değiştirmeye ya da canlandırmaya çalışmadı.Programının kapsamını da İslâm'ın zaten düzenlediği bir etkinlik alanıyla sınırlamadı.Avrupa'da ortaya çıkan Aydmlanma'nın ve Sanayi Devrimi'nin değiştirilemez ve evrensel etkileri olduğunu sezerek, İslâmi ortopraksiyi Müslüman kimliğini zedelemeden uyarlanabilecek, hatta uyarlamaları teşvik edecek biçimde yeniden tanımlamaya çalıştı.Modernleşmenin ana öğesi ekonomik

değişimdi.Öyleyse İslâm'a uygun ekonomik uyarlama kavramı açıklanmadığı takdirde Müslümanlar ister istemez dinsel kimliklerini kaybedeceklerdi. Dolayısıyla Mevdudi, İslâm dünyasının karşı karşıya bulunduğu en önemli zorluklardan birinin, İslâm ekonomisini geliştirerek yeni bir İslâmi ortopraksinin ekonomik bileşenlerini belirlemek olduğu sonucuna vardı. Mevdudi bu yeni ekonomi doktrinini İslâm'a bir dönüş olarak sunmuş olsa da bunun bir Batılılaşma biçimi olduğunu söylemek yanlış olmaz.Ayrı bir ekonomi disiplini düşüncesi Avrupa'da ortaya çıkmıştır. İslâm'ın düşünsel mirasında bu ilim kategorisi yer almamaktadır.Bugün, İslâmi ekonomik düşün olarak sınıflanan tefsirler, ayrı bir ilim dalı olarak düşünülmemiş, bu ilim dalının ortaya çıkışı da ancak son zamanlarda Batı etkisiyle gerçekleşmiştir.

Daha önceki yenilikçi kampanyalar

İslâm ekonomisi kavramının yeniliği, Mevdudi'den bir nesil önce oluşan İslâm'ı güçlendirme hareketinin liderlerinden, Hintli şair-filozof Muhammed İkbal'in (1876-1938) düşünsel evriminde görülebilir.İkbal, 1902 yılında, daha İslâmcı olmadan önce, *İlm-ül İktisad* (Ekonomi Bilimi) adında bir kitap yayınladı. Sonraki düşünsel evriminin ışığında okunduğunda bu kitabın en çarpıcı özelliği, hiçbir dini özellik taşımamasıdır, ikbal, İslâmcı olduktan sonra ekonominin temel bir değişim aracı olduğu görüşünü bırakacaktı.Bunun nedeni, İslâm dünyasının ekonomik geri kalmışlığının gözünden kaçması değildi.1909 yılında "Hint Müslümanları korkunç bir dönemden geçiyor," diye yazacaktı."Müslüman okul çocuklarının solgun yüzlerine bir bakarsanız bu gözlemimin ne kadar doğru olduğunu anlarsınız."Ancak İkbal'in azgelişmişliğe karşı önerdiği çözüm ekonomik bir boyut taşımıyordu.En büyük isteği, din kardeşlerinin "Hindulardan çok Hindu" olmaya çalışmaktan vazgeçerek atalarına şan ve refah sağlamış olan gelenekleri yeniden canlandırmalarıydı.[35]

İkbal'in önerisinden ekonomik sorunların çözümü için de eski İslâmi ilkelerin yeniden canlandırılması gerektiği sonucu çıkarılabilir. Ancak İkbal'ın eserlerinde İslâm'dan esinlenen bir ekonomi doktrininin bahsi bile geçmediği gibi İslâm ekonomisinin temel kaynakçalarında onun eserlerine rastlanmaz.[36]İkbal'in "İslâm ekonomisi" oluşturmaya olan ilgisizliği Mevdudi'den önce İslâm düşüncesine şu ya da bu biçimde önemli katkılarda

bulunan öteki düşünürlerde de göze çarpar. Muhammed Abduh, Cemaleddin Afgani ve Seyyid Ahmed Han gibi eylemcilerin konuşma ve yazıları, ekonomik İslâmlaşmaya değinmez bile.[37]

On dokuzuncu yüzyılın sonlarından başlayarak tüm dünya Müslümanlarını bir bayrak altında birleştirmeyi amaçlayan ve pan-İslâmizm olarak bilinen büyük uluslararası hareket de hiçbir zaman İslâm ekonomisi yaratmaya çalışmadı.Pan-İslâmistler Avrupa ordularının güçlenmesinden, özellikle de gelişen Avrupa'nın İslâm'ın kutsal şehirlerini tehdit etmesinden büyük kaygı duymaktaydı. Avrupalılara daha etkin biçimde direnebilmek için uluslarüstü Müslüman kardeşliği idealini desteklediler.[38]Birkaçının ekonomik konulara ilgi gösterdiğini hemen belirtmek gerekir.Kimi Pan-İslâmistler siyasi bağımsızlığın kaybedilmesiyle gelen ekonomik sömürüden kaygı duyarken kimileri de gayrimüslim yöneticilere karşı ekonomik savaş açmayı, hatta vergi vermemeyi istemiştir.[39]Ne var ki Pan-İslâmistlerin İslâmi ekonomik uygulamalar belirlemek ya da İslâmi ilkelere dayanan bir ekonomi öğretisi geliştirmek gibi bir amaçları yoktu.

On dokuzuncu yüzyılın sonlarında ve yirminci yüzyılın başlarında yaşayan Müslüman eylemciler, programlarında İslâm ekonomisinin geliştirilmesine yer vermedilerse de Mevdudi'nin girişimi için zemin hazırlamış oldular. Farklı biçimlerde de olsa insanları İslâm'a dönmeye çağırarak kitleleri Mevdudi'nin geniş kapsamlı İslâmlaşma hareketine hazırladılar. Mevdudi'nin İslâm'ın bir yaşam biçimi olduğu savı yeni olmamasına rağmen, onu öne çıkaran unsurlar bu savı ciddiye alması ve ne anlama geldiğini somut biçimde belirlemeye çalışmasıydı. Mevdudi tanınmaya başladığında Hindistan'da ve daha birçok yerde çok sayıda Müslüman, İslâm dünyasının Batı karşısında güçsüzleştiğinin ve ekonomik açıdan geri kaldığının bilincine varmış bulunuyordu. İslâmlaşmaya zıt tepkiler de dahil olmak üzere bu duruma çeşitli biçimlerde karşılık verdiler. Verilen tepkilerden biri olan *lâik modernizm*, Batı uygarlığının sağladığı avantajları kabul ediyor, Protestanlığa benzer biçimde İslâm'ı özel yaşamla sınırlıyor ve Batı'yla bütünleşmeye çalışıyordu.Bu tepki modern Türkiye'nin ilk iki cumhurbaşkanı Atatürk ve İnönü'nün resmi politikasını oluşturdu.Gerçekten de genç Türkiye Cumhuriyeti Türk toplumunu tamamen Batılılaştırmayı amaçladı; bu yolda da, İslâm'ı toplumsal yaşamın dışına iterek, Türklerin dinlerinden çok uluslarına bağlanmalarını teşvik etti. İslâm dünyasının geri kalmışlığına verilen ikinci bir tepki ise, görünüşte

daha az radikal olan *Müslüman modernizmi* idi, ki bunun bir örneği Pakistan'ı yaratan savaşımda görülür. Pakistan'ın kurucuları Batılılaşmayı desteklemiş, bu amaçla İslâmi kimlik yaratma amacı arasında hiçbir çelişki görmemiştir.Lâikliğe uygun biçimde tasarlanan reformların İslâmi gerekçelere dayandırılması bu durumun bir göstergesidir.Lâik modernizm, Kur'an'ın kutsallığını kabul etmezken, Müslüman modernizmi İslâmi öğretilere sadık kaldığı ve İslâm'ı nihai otorite kaynağı olarak gördüğü izlenimini verir. Ancak bu iki tepki arasındaki fark kullandıkları taktiklerle sınırlı olup, özle ilgili değildir. Gerek lâik modernizm gerekse Müslüman modernizmi, dinle ilgisi olmayan nedenlerle ithalâtı kısıtlamaya karar verebilir. Ancak birincisi politikasını lâik ekonomik kalkınma kuramlarına dayandırırken ikincisi örtülü dini gerekçelere başvuracaktır.

Lâik modernizm gibi Müslüman modernizmi de Batılılaşmadan yanadır; aralarındaki tek fark İslâm'ın mutlak hakimiyetine ne kadar açık biçimde karşı çıktıklarında yatar.Öte yandan İslâm dünyasının geri kalmışlığına verilen diğer iki tepki ise, Batılılaşmayı tamamen reddetmekte, İslâm'ı temel hikmet kaynağı olarak görmektedir. *Muhafazakâr islâmcılık* Batılılaşmanın önlenmesini ve bilinen kültürel kurumların değiştirilmeden sürdürülmesini destekler.Bu tepki, Mevdudi'nin ortaya çıktığı dönemde geniş halk yığınları ve düşük seviyeli din görevlileri arasında tanınmış din görevlileri arasında olduğundan daha yaygındı. Gerikalmışlığa Mevdudi'nin verdiği tepki, reformcu islâmcılık olarak adlandırılabilir. Bu reformculuğun özü, Batılılaşmadan ve İslâm'ı canlandıran bir biçimde modernleşmekti. Reformcu islâmcılık, Batı'nın başarılarına yaratıcı bir biçimde ve hemen karşı çıkılması gerektiği düşüncesiyle muhafazakâr İslâmcılardan; reformların İslâmi bir karakter taşıması gerektiği düşüncesiyle de bütün modernistlerden ayrılıyordu. Mevdudi, dünya kamuoyunu tatmin etmeye yönelik tavizler verilmesine de kesinlikle karşıydı.[40]

Görüş ayrılıklarının nedenleri

Mevdudi, Batı eğitimi almış, "yarı Müslümanlar" olarak adlandırdığı azınlık dışında bütün Müslümanlar adına konuştuğunu öne sürüyordu.Aslına bakılacak olursa Mevdudi, Hindistan dışındaki Müslümanlar şöyle dursun, kendi ülkesindeki Müslümanların bile çoğunluğunun desteğini alamamıştır. Daha önce de gördüğümüz gibi, dünya

Müslümanları Batı'nın başarılarına çeşitli biçimlerde tepki gösterdiler.Bu çeşitliliğin bir nedeni, yetişme tarzı, eğitim seviyesi ve kültürler arası iletişime ilişkin farklılıklarda yatıyor.Batılılaşma sürecindeki bir toplumda, geleneksel bir kültüre sahip kişiler güçlüklerle karşılaşacaktır. Bu kişiler bir ölçüde yeni koşullara uyum sağlasalar da Batı eğitimi almış ve Batı'yla ilişkileri güçlü kişilerin yararlandığı kimi ayrıcalıklardan mahrum kalacaklardır.Bununla ilintili bir başka etmen de kimi bireylerin geleneksel otorite ilişkilerini korumaktan çıkar sağlamasıdır; söz gelimi vaizler Batılılaşmış bir Hindistan ya da Pakistan'da kimi yetkilerinin çağdaş mesleklere devredileceğine inanmakta haklıdırlar. Yerel tekstil üreticilerinin yabancı tekstil ürünlerinin rekabetinden çekinmesi örneğinde olduğu gibi, yerel din görevlileri de yabancı kültürlerin rekabetinden tedirgin olmuşlardır.

Görüş ayrılıklarına neden olan bir başka etmense kültürler arası çatışmalarla başa çıkma yeteneğidir.İnsanlar, gerek kültürleri birbirinden ayrı tutarak böylesi çatışmaları önleme yeteneklerinde gerekse çeşitli kültürlerden gelen unsurları sentezleme yeteneklerinde farklılıklar gösterirler.Müslümanların, Ramazan ayında gün doğumundan gün batımına kadar oruç tutma yükümlülüğünü ele alalım. Özellikle Ramazan'ın yaz aylarına geldiği dönemlerde oruç tutan işçilerin üretkenlikleri düşebilir.Bu nedenle kimi işçiler, kutsal bir yükümlülüğü yerine getirmek ile üretken olma sorumluluğu arasında çelişki yaşayacaktır.Bu gibi bireylerin, bir kültürü seçip öbürünü reddetme seçeneğine görece açık olmaları beklenebilir.[41]

Mevdudi, Müslümanlar arasında yaygın olan çelişkilerin farkındaydı; birçok Müslümanın Doğu'yla Batı, eskiyle yeni, geleneklere saygıyla yeniliklere uyum arasında bocaladığını biliyordu.Ona göre, bu gerilimleri azaltmanın yolu, Batı'nın etkisini kontrol altına almaktı. Yapılacak ilk iş, Müslümanların Batılı olarak tanımlamaya başladıkları davranışlara İslâmi seçenekler sunmaktı.Eğer kişilerin iş yaşamına dini bir anlam verilir ve işle ibadet bir bütünün parçaları olarak algılanırsa modern Müslümanın kişiliği bölünmemiş olacaktı.Lâik modernizmin öngördüğü gibi Mevdudi'nin programında da bilişsel ve ahlâki ikiliği önlemek için kimi kültürel etkilerin dışlanması destekleniyordu. İlginçtir ki Mevdudi'nin İslâmcılığı güçlendirmek için kullandığı araç, yani güncellenmiş İslâmi ortopraksi, İslâm kültürünü zayıflatmak için Batılı giyim ve yaşam tarzlarının alınması

yolundaki lâik reformlarla aynı mantığa dayanmaktaydı.

Müslüman Türk erkeklerin fes yerine Batı tarzı şapka takmalarını zorunlu kılan 1925 Şapka Yasası, Türk kültürünü değiştirme savaşımının bir öğesiydi.Bu yasanın gülünç olduğu, yüzeysel bir sorunu çözme amacı güttüğü ya da temel bir özgürlüğü çiğnediği düşünülebilir.Ancak zamanında çok büyük önem taşıdığı kesindir. Bernard Lewis şöyle yazar: "Kıyafet, özellikle de şapka, bir Müslümanın İslâm ümmetine olan bağlılığının ve öteki toplumları reddinin görünür ve açık bir simgesiydi (...) Fes ise, Müslümanların Batılılaşmaya direndiğini ve Tanrı'nın önünde secdeye varmaya hazır olduklarını açığa vuruyordu."[42]Batılı bir görüntüye kavuşan Türk halkı kendini açık bir biçimde Batı'yla özdeşleştirecek, İslâm'a dayanan kültürel mirasının temel bir simgesini ortadan kaldıracaktı.1920'li yılların diğer Türk devrimleri de, örneğin Arap alfabesinden Latin alfabesine geçilmesini sağlayan Yazı Devrimi, Türkiye'nin Batı'yla özdeşleşmeye aday olduğunun somut göstergeleriydi.Benzer biçimde, 1920'li ve 30'lu yıllarda Şah Rıza Pehlevi'nin İran'daki yaşam tarzını hedef alan reformları da Batılılaşmayı görünür kılmaya yönelikti.[43]Bu tür Batılılaşma kampanyaları gibi Mevdudi'nin programı da Batılı ve İslâmi kültürel etkilerin bir arada bulunmasının kişisel gerilimleri ve toplumsal istikrarsızlığı körüklediği inancına dayanıyordu. Ancak Mevdudi, hangi kültürel etkinin ortadan kaldırılması gerektiği konusunda Batılılaşma yanlılarından ayrılıyordu.

Lâikler de reformcu İslâmcılar da on dokuzuncu yüzyılın ortalarında başlayan eğitim reformlarının zihinsel ikilik yarattığının farkındaydılar.Mısır ve Osmanlı İmparatorluğu'nun yöneticileri de dahil olmak üzere dönemin üst tabakası, Müslümanların Batı kökenli bilgilerden yararlanmalarını istemekle birlikte geleneksel eğitim sisteminin sürdürülmesini savunuyorlardı.Bu amaçla Batılı biçimde eğitim veren orta dereceli okullar açmış, ama ilkokullara dokunmamışlardı.Sonuçta eğitimli Müslümanların bilgileriyle değer yargıları birbirileriyle çelişmeye başladı. Sorunların çözümünde İslâm'ın temel alınması gerektiğini söylüyor, sonra da İslâm'a dayanmayan çözümler öneriyorlardı.Geleneksel İslâmi değerlere bağlı kalarak cemaat, otorite ve istikrar gibi temaları vurgularken Avrupa Aydınlanmasının özgürlük, yenilik ve ilerleme gibi değerlerini de yüceltiyorlardı.Zihinsel ikilik ancak birleşik bir kültür içinde yer alan birleşik bir eğitim sistemiyle önlenebilirdi.[44]Ancak birleşik bir kültür

yaratmanın birden fazla yolu olduğu apaçıktı.Atatürk'ün Türkiye'si ve Şah Rıza'nın İran'ı bir yolu benimsemiş, Mevdudi ise yirmi yıl sonra başka bir yol izlemişti.

Düşlenen ümmet

Mevdudi'nin lâik modernistlerle paylaştığı başka bir nokta ise, insanların tarihi ve duygusal bağlarını tek bir uygarlığa odaklaması gerektiğine inanmasıydı.Atatürk ve Şah Rıza, halklarının Batı'yla özdeşleşmesini sağlamak amacıyla uluslarının İslâm öncesi tarihlerini ortaya çıkarmaya, süslemeye, öğretmeye ve övmeye yönelik çabaları desteklemiş, özellikle de Batı'nın Ortadoğu'daki kültürel köklerini vurgulamışlardır.İkisi de bireylerin bilincini değiştirerek uluslarını İslâm dünyasından uzaklaştırmaya çalıştı.[45]Mevdudi ise, evrensel Müslüman topluluğuna, yani geleneksel İslâmi kardeşlik ilkelerine göre işlemesi öngörülen İslâm ümmetine ağırlık vermiştir.Bu ümmet, kabilesel, ulusal, bölgesel ve yerel bağları aşacak, cinsiyet farklılıkları dışında fark tanımayacaktı. Kendi iç yasaları, değerleri ve inançları olacak, her Müslümanın temel kimlik kaynağını ve sadakatinin odak noktasını oluşturacaktı.

Mevdudi, ümmet bilincini güçlendirmek için dünyadaki Müslüman halklar arasındaki benzerliklere ve tarihi bağlara dikkat çekti. Kültürel, dilsel, tarihi ve politik çeşitliliklerini göz ardı ederek Müslümanlar ümmetlerine yeniden önem verirlerse böylesi ayırımların zayıflayacağını, hatta ortadan kalkabileceğini öne sürüyordu.[46]Mevdudi'nin tarih yapıtlarında Müslümanlar arası fark ve anlaşmazlık örnekleri sapkınlık olarak nitelenir.Değişik bölgelerin kültürleri arasındaki benzerlikler İslâmi, dolayısıyla da gerçek ve önemli; farklılıklarsa yabancı, rastlantısal ve yapaydır.Benzer biçimde Müslümanlar arası uyum doğal, uyumsuzluk ise Müslümanların İslâm'ın buyruklarına karşı geldiklerinin bir göstergesidir.[47]

Mevdudi'nin zihnindeki ümmet, üyelerinin birbirlerini tanıdığı, sürekli ve görünür biçimde etkileşim halinde oldukları gerçek bir topluluk değil; "düşlenen bir topluluktu."[48]Çünkü bu topluluğun herhangi bir üyesi milyonlarca öteki üyeden yalnızca çok küçük bir bölümünü tanıyabilecek ve onlar tarafından tanınabilecekti. Gerçekten de bu kavram günün toplumsal gerçeklerini yansıtmıyordu.[49]Müslüman uluslar arasındaki

ekonomik ilişkiler çok azdı; hepsi de daha çok Avrupa'yla ticaret yapmaktaydı.Ayrıca birçok Müslüman etnik, dilsel ve bölgesel bağların oluşturduğu, Mevdudi'nin hayalindeki ümmetten çok daha küçük topluluklara derinden bağlıydı.Bir örnek verecek olursak, Cemaat-i İslâmi'nin kuruluşundan onlarca yıl önce Osmanlı yönetimindeki halifelik kurumunu korumak için savaşan Hintliler, önce yeni bir Arap imparatorluğu kurmak için Türklere başkaldıran Araplar karşısında, daha sonra da halifeliği kaldırıp Türkiye'yi lâikleştirmeye çalışan Türk devlet adamları karşısında hüsrana uğradılar.Bir başka çarpıcı örnek verecek olursak, Mevdudi'yle birlikte İslâm ümmetini canlandırmaya çabalayan Müslümanlar arasında da uyumsuzluklar olmuştur.Onlar bile İslâm'ı çok değişik biçimlerde yorumlamış, taktikler ve stratejiler konusunda ciddi anlaşmazlıklara düşmüşlerdir.[50]Farklı bölgelerde yaşayan Müslümanlar arasındaki ayrılıklar da Müslümanlarla gayrimüslimler arasındaki ayrılıklardan daha önemsiz değildi. Hint Müslümanları arasında, ülkelerindeki Hindular arasında olduğu gibi, kalıtımsal kast ayrılıkları bulunuyordu.İnsanlar arasında kalıtımsal sınıf farkları ve eşitsizlikler olduğuna inanan milyonlarca Hint Müslümanı, bu inançlarıyla, Hristiyan olsun Müslüman olsun insanların eşit doğduklarına inanan Araplardan çok Hindulara yakındılar.[51]

Mevdudi, İslâm ümmetinin güçlenmesi önündeki birçok politik, kültürel ve tarihi engel yanında çeşitli teknolojik engeli de göz ardı etti; özellikle de düşmekte olan nakliye ve iletişim maliyetlerini hiç hesaba katmadı.Böylesi teknolojik eğilimler iki karşıt sonuç yaratacaktı. Hem birbirlerinden uzak yerlerde yaşayan Müslümanlar arasında iletişimi güçlendirerek ümmetin uyumlu ve homojen olmasını sağlayacak, hem de Müslümanları gayrimüslim etkilere açarak ümmetin kendi kabuğuna çekilmesini daha da zorlaştıracaktı.Gayrimüslim etkileri baskın olduğu sürece Müslümanlarla gayrimüslimlerin hayat tarzları giderek birbirine benzeyecek, Müslüman bireylerin uygarlıklar arası ilişkiler kurması kolaylaşacaktı. Ancak Mevdudi'nin bu olasılıklara hitap etmesi, iletmek istediği mesajın anlaşılmasının zorlaşması ya da cazibesini yitirmesi anlamına geliyordu. Mevdudi, "küresel köy" yaratmakta olan güçlerin farkında olsa da üstlendiği politik misyon bunların üstesinden gelinebileceğini varsaymasını zorunlu kılıyordu.

Özetleyecek olursak İslâm ekonomisi kavram ve düşünününün ortaya

çıkışı, Hindistan'da Müslümanların kendilerini tanımlamakla uğraştıkları bir döneme rastladı.Hint Müslümanları lâik bir devlet çatısı altında eşit vatandaşlık haklarına sahip olmalı mıydı? Avrupa'nın olağanüstü maddi ilerlemesine Avrupa'nın ürettiği bilgileri sınır tanımadan öğrenerek karşılık vermeleri doğru olur muydu? Cemaat-i İslâmi'nin isteği, Müslümanların kendilerini gayrimüslimlerden ayıracak yaşam tarzlarını benimseyerek topluluk kimliklerini güçlendirmeye çalışmalan yönündeydi. Hangi davranışların İslâmi olduğu konusunda belirsizlikleri önlemek amacıyla Mevdudi ve arkadaşları, İslâmi ortopraksi normlarını güncellemeye giriştiler.İslâm ekonomisi işte bu çalışmaların sonucunda ortaya çıktı.Bunun yanında dünyadaki Müslümanlar arasındaki ilişkileri geliştirmeye de çalıştılar.Amaçları, Müslümanların daha çok birbirleriyle iletişim kurmaları ve yabancılarla ilişkilerini en aza indirmeleriydi.

İslâm'ın "Altın Çağ" miti

Grup kimliği sorunu yalnızca İslâm'a özgü bir sorun değildir.Her toplumda çeşitli kimliklere sahip insanlar olduğu gibi grup sınırlarını tanımlamayı ve daraltmayı amaçlayan hareketler de bulunur.Uyumlu gruplar üyelerine samimiyet, güven, kolay iletişim ve duygusal rahatlık sağlarlar.Bu yararlar da kimlikle ilgili amaçlar güden eylemcilere doğal bir ortam hazırlarlar.Cemaat-i İslâmi Hindistan'ın bölünmesinden önceki dönemde önemli roller oynamışsa bunun bir nedeni grup kimliğine ilişkin çeşitli kaygılara seslenmesidir.Ancak bireylerin politik seçimleri hiçbir bağlamda yalnızca kimlik sorunlarına bağlanamaz. Mevdudi'nin ilk eserleri, İslâm'daki dayanışma ve birlik anlayışının Müslümanlara maddi çıkarlar da dahil olmak üzere kimlik güvenliğinin çok ötesinde yararlar sağlayacağı düşüncesini aşılamaya çalışır.

Bir izleyici grubunu bir toplumsal programın maddi avantajlarına ikna edebilmek için kurama, kanıtlara ya da her ikisine birlikte başvurulabilir. Yirminci yüzyılın başlarında komünist hareketler özellikle kuram üzerinde durdular.Bu hareketler, Marx ve Engels'in "bilimsel yasaları"ndan yararlanarak sınıfsız bir toplumu hem cazip hem de mümkün bir olguymuş gibi göstermeye çalıştılar.Başka bir makalemizde belirttiğimiz gibi,[52] ne Mevdudi ne de takipçileri Müslümanların tecrit edilmiş bir İslâm ümmetinde birçok dini içinde barındıran bir topluma göre daha iyi

yaşayacakları iddiasını destekleyen böylesine büyük bir kuram ortaya koymadılar.Mevdudi'nin inandırıcı olmak için kullandığı temel araç, İslâm'ın "Altın Çağı" olarak değerlendirdiği dönem, yani Hicret'ten dört halife döneminin sonuna uzanan otuz dokuz yıllık süreydi.[53]Mevdudi, bu Altın Çağı bir verimlilik, adalet, işbirliği ve fedakârlık dönemi olarak gösterir.Ona göre bu otuz dokuz yıl, "cahiliye" döneminin ardından gelen büyük bir ilerleme dönemi olmuş, o dönemde elde edilen başarılar yenilenememiştir.

Mevdudi'ye göre, ayrıca, dört halife döneminden sonra "devlet yönetimi bir kez daha inançsız kişilerin eline geçmiş (...) dans, müzik ve resim gibi İslâm'la bağdaşmayan güzel sanatlar destek bulmaya başlamıştır."Öte yandan İslâm'ın gücünü pekiştirmeye yönelik girişimler de olmuş, yılmak bilmeyen mücahitler çeşitli zaman ve mekânlarda "İslâm dünyasını temizlemek (...) ve başlangıçtaki saf haline döndürmek" için çalışmışlardır.Ancak bu mücahitlerin başarıları hep kısa ömürlü olmuştur. Bunun nedeni ise, "toplumun her kesimini" cezbedecek "evrensel ideolojik bir hareket" yaratamamış olmalarıdır. İşte bu yorumların etkisiyle Mevdudi, İslâmi uyanışa gerek duyulduğunu, kendi görevinin de bunu sağlamak olduğunu düşünür.[54]

Bilişsel psikologlar, bireysel değerlendirmelerde kayıpların eşdeğer kazançlara göre daha büyük etki yarattığını gözlemlerler.[55]Yaptıkları deneyler bir kaybın önlenmesi biçiminde sunulan bir ilerlemenin, aynı ilerlemenin yeni bir kazanç biçiminde sunulduğu duruma göre daha cazip bulunduğunu göstermektedir.Nitekim reformcular, genellikle yaşanan değişikliklerin yozlaşma olarak yorumlanabilmesini sağlayan tarihi referans noktalarına başvururlar.[56] Mevdudi, Müslümanların hayranlıkla andıkları bir dönem üzerinde durmakla bu taktiğe başvurmuş oluyordu. Sunduğu İslâm tarihi yorumunda doğruluk payı ne olursa olsun, yapıtlarında ve konuşmalarında vurguladığı Altın Çağ kavramı, Müslümanların kayba uğramış olduğu anlayışını desteklemiştir.Bu anlayış kolayca iletilmişse bunun bir nedeni, uzun yıllardır İslâmi söylemin bir parçası olması ve İkbal de dahil olmak üzere önceki nesillerdeki İslâmcıların da onu vurgulamalarıydı.

Elimizde İslâm'ın ilk dönemlerinde Arabistan'daki yaşam standartlarına ilişkin fazla bilimsel kanıt yoktur.Ancak ekonomik performansın sınırlı

olduğu kesindir.Pek çok Arap karnını güçlükle doyurabiliyor, zor koşullarda yaşıyordu.[57]Ancak sonraları, Mevdudi'nin yozlaşma dönemleri olarak tanımladığı Emevi ve Abbasi dönemlerinde Ortadoğu'daki yaşam standartları dünya standartlarına göre ileri denebilecek bir seviyeye ulaştı.İlk Müslüman toplumunu uyum ve işbirliğinin parlak bir örneği olarak nitelemek de yanlış olurdu.İlk dört halifeden üçünün kendi dindaşlarınca katledilmiş olması, o toplumdaki keskin ayrılıklara işaret ediyor.Altın Çağ'ın sonlarına gelindiğinde de gerilimler o denli büyümüştü ki bin dört yüz yıldır ciddi bir anlaşmazlık konusu oluşturmuş olan Sünni-Şii ayrılığı ortaya çıktı.[58]Ne var ki, Mevdudi İslâm tarihinin başlangıç dönemlerini doğru yorumlasaydı, kendi çağındaki sorunları yalnızca "İslâm dışı" etkilere atfedemezdi.Nutuklarında ve yazılarında tarihi gerçeklere bağlı kalsaydı dikkat bile çekmeyebilirdi.

Çeşitli Müslüman halkların tarihlerinde uzun süren istikrarlı ekonomik gelişme, bilimsel yaratıcılık ve sanatsal gelişme dönemleri bulmak mümkündür.Birkaç örnek verecek olursak Abbasi İmparatorluğu'nun, İslâm yönetimindeki İspanya'nın, İran Safavi Devleti'nin, Osmanlı İmparatorluğu'nun ve Babür Hint İmparatorluğu'nun yükselme dönemleri sayılabilir. Ancak Mevdudi'nin yazılarında kendi teziyle çelişen bu dönemlerin pek sözü geçmez; eğer bu devletlerin başarılarına önem verseydi, başarılı olmak için Müslümanların kendi kabuklarına çekilmeleri gerektiği savı çürütülmüş olacaktı.Altın Çağ'ın sözde mükemmelliği de yalanlanmış olacaktı, çünkü sonraki dönemlerde ilerlemeler kaydedilmiş olduğu gerçeği, Altın Çağ'dan daha iyi dönemler olabileceğini kanıtlayacaktı.

Uygarlıklar çatışması

Müslümanların gayrimüslim etkilerden kaçınarak yalnızca İslâm'dan esinlenmelerini sağlamaya yönelik kampanya, bizi Samuel Huntington'ın küresel çatışmanın en büyük kaynağının artık ideoloji ya da ekonomi değil, kültür olduğu savına götürür.Huntington'a göre çağdaş uluslararası politikanın temel noktasını, "Batılı uygarlıklar ile Batılı olmayan uygarlıklar arasındaki ve Batılı olmayan uygarlıkların kendi aralarındaki iletişimler" oluşturmaktadır.[59]Bu savın doğruluk derecesi ne olursa olsun, Cemaat-i İslâmi'nin temelinde yatan düşüncelerle aynıdır.Mevdudi ve yandaşlarına

göre İslâm'ın Batı'yla birlikte yaşaması mümkün değildi; zaten bu iki uygarlık Müslüman kimliği ve sadakati için kıyasıya dövüşmekteydi.

Huntington'ın tezi, ekonomik kalkınmanın ve kültürler arası iletişimin homojenleştirici etkilerini göz ardı ettiği gerekçesiyle eleştirilmektedir.Kentleşmenin, sanayileşmenin ve modern eğitimin Batılı ve Batılı olmayan yaşam tarzları arasındaki farkları azaltmakta olduğu doğrudur.Ancak söz konusu dönüşümlerin büyüklü küçüklü birçok kültürel direniş hareketini körüklediği yadsınamaz. Böylesi dönüşümler, geleneksel yaşam tarzlarına zarar verdiği içindir ki yerel değerleri ve kurumları koruma kampanyaları yaygınlaşmıştır.Cemaat-i İslâmi'nin yürüttüğü toplumsal hareket, eğer gayrimüslim etkilere kararlı bir biçimde karşı çıkılmazsa İslâm uygarlığının ayırt edici özelliklerini yitireceği düşüncesinden doğmuştur.

Başka bir eleştiri ise, uygarlıkları tanımlamanın zor olduğudur. Gerçekten de her uygarlığın sınırları tartışmaya açık olduğu gibi herbirinin içinde çeşitlilik görülür.Ancak bu durum, kültürel eylemcilerin, sanki korumaya çalıştıkları uygarlıklar iyi tanımlanmış birer bütünmüş gibi hareket etmelerini engellemiyor. Nitekim Mevdudi, dünyadaki Müslümanların hedefleri arasındaki farklılıkları göz ardı etti.Önemli yapıtlarını ortaya çıkardığı dönemde İstanbullu lâik Müslümanlarla dindar Pencaplıların yaşam tarzları arasında ve Bengal köylülerinin tüketim alışkanlıklarıyla Arap krallarınınkiler arasında büyük farklar vardı. Bütün bunlara rağmen Mevdudi, geçmişleri ve yaşam koşulları ne olursa olsun bütün Müslümanlar adına konuştuğunu öne sürüyordu.Kimlerin Müslüman olduğu tartışmaları göz önüne alınırsa bu durum özellikle çarpıcıdır.1954 yılında Pakistan'daki Ahmediye mezhebi Mirza Ghulam Ahmed'i peygamber ilân ettiğinde yaşanan kargaşanın ardından bu soruyu irdelemek üzere bir komisyon kuruldu.İsrailli hahamlar nasıl kimin Musevi olduğu konusunu çözemiyorsa, bu komisyonun üyeleri de bugüne dek Müslüman olmanın şartları konusunda uzlaşmaya varamadılar.[60]

Uygarlıklar çatışması kavramı, bunun "Avrupa merkezli" (*Eurocentric*) bir düşünce sürecinden kaynaklandığı iddiasıyla bazen hafife alınır. Elbette ki Huntington'un tezine inanan pek çok Batılı var.[61] Ancak bu durum Cemaat-i İslâmi'nin İslâm'ın uygarlıklar çatışmasına taraf olduğu yönündeki görüşünü boşa çıkarmadığı gibi İslâm ekonomisinin İslâm uygarlığını

savunmak amacıyla geliştirilmiş olduğu gerçeğini de değiştirmez.Uygarlıklar çatışması temasının İslâm ekonomisi yazınının daha ilk yapıtlarında görüldüğünü hemen belirtmek gerekir. Hindistan dışında ilk önemli yapıt, daha çok toplumsal adalet konusunu işleyen Mısırlı Seyyid Kutb (1906-66) tarafından kaleme alınmıştır.Kutb, Mevdudi'nin etkisiyle İslâm'ı kapsamlı ve kendi kendine yeten bir sistem olarak nitelendirdi.Ona göre, gerçek İslâm, öteki sistemleri "kopyalamaya çalışmaz, çalışmamıştır da; ne onlarla bağlantı kurmayı ne de onlara benzemeyi amaçlar."[62]Mevdudi gibi o da bu ilkesini ihlâl etmiştir; kitaplarında yer alan tam istihdam ve hatta toplumsal adalet gibi temaların, Batılı kaynaklardan esinlenmiş olduğu kesindir.Ancak kendisinden önce gelmiş İslâmcılar gibi Kutb da, biraz da Kur'an'ı çarpıtarak bu kavramların özünde İslâm olduğunu savunmuş, İslâm'ın Batı'yla tamamen uyumsuz bir sistem sunduğunu öne sürmüştür.[63]

Uygarlıklar çatışması teması, İslâm ekonomisine ilişkin yorumlarıyla ülkesinin lâiklik karşıtı ve İslâmcı muhalefet hareketinde önemli rol oynayan Iraklı din adamı Muhammed Bekir el-Sadr'ın (1931-80) yapıtlarında da önemli yer tutar.Temel yapıtı *İktisaduna:Bizim Ekonomimiz*,[64] Mevdudi'nin İslâmi ekonomik sistemle bu sistemin iki temel rakibi kapitalizm ve sosyalizm arasında derin uçurumlar bulunduğu temasını daha da geliştirir.[65]Sadr, o dönemde Arap sosyalizminin savunucuları hızla artmakta olduğundan, İslâm'ın özellikle sosyalizmden üstün olduğunu kanıtlamaya çalıştı, *İktisaduna*'nın sosyalizmi çürütmeye yönelik bölümleri, kapitalizmi eleştiren bölümlerine oranla sekiz kat fazla yer tutar.[66]

1978-79 İran Devrimi "kültürel bir deprem" olarak nitelendirilmiştir.[67]Gerçekten de bu devrimin liderleri, temel amaçlarının grup kimliği oluşturulmasında, toplumsal uyum sağlanmasında ve ahlâki rehberlikte İslâm'ın rolünün yeniden canlandırılması olduğunu vurguluyorlardı.Devrimin önderi Ayetullah Humeyni, bir konuşmasında İran devriminin karpuz bolluğu yaratmak için yapılmadığını belirtti.[68]Humeyni'nin sürekli olarak yoksulluğa ve sömürüye karşı çıktığı ve belirli ekonomik reformları savunduğu doğrudur.Ancak onun için ekonomik hedefler, İslâm'ın özel ve kamusal yaşamdaki öneminin arttırılması gibi genel hedeflerin yanında ikinci planda kalıyordu. Humeyni'ye göre, gerek komünizm gerekse Batı, İslâm'la savaş halindeydi;

ikisi de pek çok Müslümanın beynini yıkamış ve yıkamaktaydı.Dolayısıyla ekonomik program seçimi İran'ın en acil ya da en çetin sorunları arasında sayılamazdı.[69]

Bu örnekler ve burada sayamayacağımız daha birçok örnek, İslâmcıların çeşitli ülkelerde yürüttükleri savaşımı Batı'nın saldırgan tutumundan kaynaklarıan bir uygarlıklar çatışması olarak tanımladıklarını gösteriyor. Öyleyse Huntington'ın tezi onlar açısından yeni bir yorum getirmiyor, yalnızca onlarca yıldır savundukları görüşleri doğruluyordu.Aradaki tek önemli fark, Huntington'ın saldırgan İslamcılık olarak nitelediği akımı onların savunma addetmesiydi.

Bu örnekler ayrıca İslâmcı ekonomik girişimlerin Batılılaşmaya karşı büyük bir başkaldırı olarak algılandığını gösteriyor.Elbette ki Huntington'ın görüşlerini paylaşmayan Müslümanlar da var; pek çok Müslüman, gerilimlerin bir gün azalacağını umut etmekte ya da buna inanmaktadır.Benzer biçimde uygarlıklar arası bir savaş sürdüğünü düşünenler İslâmcılarla sınırlı değil.Çeşitli lâikler de birbirine zıt bu iki uygarlık arasında korkunç bir savaş çıkacağını düşünüyor.Mısır'ın İslâmcı karşıtı yarı resmi gazetesi *Al Ahram*'ın bir köşe yazarı 1993 yılında ülkesinin "biri Batılı öbürü İslâmi olmak üzere iki karşıt kültürel model arasındaki bir savaşımın odak noktasında" olduğunu yazmıştı.[70] Lâiklerle İslâmcılar İslâm ekonomisinin kültürel önemi konusunda da görüş birliği içinde olabilmektedir.*Cumhuriyet* gazetesi yazarı Uğur Mumcu, İslâm bankacılığının ortaya çıkışını İslâmi köktenciliği ilerletmek ve bütün Müslümanları Orta Çağ'dan kalma ilkelere dayanan otoriter bir politik birlik içinde toplamak için oynanan çirkin bir oyunun parçası olarak görüyordu.[71]

İslâmcı olsun lâik olsun pek çok Müslüman, İslâm'la Batı'nın Müslümanların kalplerini ve zihinlerini fethetmek için savaştıklarını düşünmektedir.Peki, haklı olduklarını söylemek doğru olur mu? Bu sorunun yanıtı "evet" ise, muharabe alanları arasına ekonomi de giriyor mu? "Uygarlıklar çatışması" terimi, çoğu katılımcısının uygarlık terimleriyle tanımladığı bir çatışmayı anlatıyorsa kanıtlar gerçekten de uzun zamandır süren bir uygarlıklar savaşımına işaret ediyor.Dahası, ekonomi de savaş alanlarından biri durumundadır, çünkü Batı kökenli ekonomik düşünce, politika ve kurumları kültürel kimliklerine yönelik bir tehdit olarak gören Müslümanlar var. Bunların yanında bir de ekonomi bilimine İslâmi bir

görünüş verme çabalarından kaygı duyanlar var. Ancak bu gözlemler, her Batılının ya da her Müslümanın bir uygarlık çatışmasına taraf olduğu anlamına gelmez.İki ülke nüfusunun küçük birer bölümü arasında, vatandaşlarının çoğu günlük işlerini sürdürürken yaşanan bir savaş, nasıl iki ülke arasında bir askeri çatışma yaşandığı biçiminde yorumlanabiliyorsa, uygarlığa ilişkin bir çatışmada yer alanlar bir azınlık oluştursa da uygarlıklar arası bir çatışma yaşandığı söylenebilir.

"Uygarlıklar çatışması" kavramı belirli bir grubun, yaşamına giren uygarlıkları sentezlemek ya da bunlar arasında seçim yapmakta zorlanması anlamına da gelebilir.Ancak çağdaş Müslümanlar Batı kökenli teknolojilere ya da ürünlere pek direnç göstermiyorlar.En azından son zamanlarda Müslümanların ithal edilmiş yeni makine, cihaz ve ilaçları çabucak benimsediği görülmektedir.[72]İslâmcıların modern bilime ya da teknolojiye karşı olduklarına ya da yeni teknolojiler kullanmaktan çekindiklerine inanmak için de neden yoktur.[73] Ayetullah Humeyni Cuma vaazlarını kasete çektirip dağıtmış, İran'ın yönetimini eline almak için sürgün dönüşünü de bir jumbo jetle gerçekleştirmiştir.Dolayısıyla yalnızca üretim ve tüketim biçimlerine bakarak İslâm'la Batı ya da İslâm'la modernleşme arasında uyumsuzluk olduğu sonucuna varılamaz.

Ne var ki üretim ve tüketimde uygarlıklar arası etkileşim, kişilerin yaptıkları tercihlerden rahatsızlık duymayacaklarını göstermez. Gönüllü biçimde yapılan tercihler de suçluluk ya da üzüntü kaynağı olabilir.Fransız yapımı bir arabayla işe giden, öğle yemeklerini McDonalds'da yiyen, televizyonda maç izleyen bir insan, günün sonunda "yaşam tarzım bir Parislininkine benziyor" diye hayıflanabilir. Daha önce de gördüğümüz gibi İslâmcı söylemin yaygın bir teması, sofu Müslümanların modernleşme sürecinde yaptıkları tercihlerden kaygı duyduklarıdır.Aralarında Mevdudi'nin de bulunduğu birçok Müslüman yorumcu, bu temayı geliştirir. Örneğin, Iranlı toplum eleştirmeni Celal Ali Ahmed, Pehlevi hükümdarlığı döneminde yasaklanan bir kitabında Batı'yla olan etkileşimden doğan, kendi toplumuna yabancılaşma durumunu "Batı zehirlenmesi" olarak niteler.[74]Benzer biçimde pek çok Türk İslâmcısı, Batı uygarlığının sürekli hayal kırıklığı ve tatminsizlik doğuran bir tüketim kültürü yarattığını savunur.Onlara göre toplumu giderek zenginleşmeye ve tüketimini arttırmaya teşvik eden sayısız etken karşısında inananlar inançlarına bağlı kalamamakta, İslâmi kurallara uygun bir hayat süremedikleri için de

üzülmekteler.[75]Aynı tema onlarca yıl önce genç Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk Batılılaşma karşıtları tarafından da dile getirilmişti.İslâmcı şair Necip Fazıl Kısakürek anılarında kültürel açıdan köksüzleşmekte olduğunu anlar anlamaz Batılılaşmadan soğuduğunu, Fransız şair Rimbaud'nun la vrai vie absente (kaybolan gerçek yaşam) olarak adlandırdığı huzur kaynağını ararken de İslâm'ı yeniden keşfettiğini anlatır.[76]

Öyleyse uygarlıklar çatışması kavramı yeni teknolojilerin ve yeni tüketim mallarının hızla yaygınlaşmasıyla tutarlıdır.Dahası, böylesi yaygınlaşma olgusu sözü edilen çatışmanın temel bir nedeni olabilir.

Kimlik bunalımı ve yankıları

Bu makaledeki yorumlar, bireylerin güvenli ve belirli bir kimliğe sahip olmaktan içsel doyum sağladıkları varsayımına dayanıyor.Asıl konumuz ekonomik düşünce ve davranışlar olduğundan, pek çok çağdaş ekonomi okulunun kimlik konusunu göz ardı ettiğini belirtmemiz gerekir. Gerçekten de çoğu iktisatçı kimliğin yararsız ve toplumsal işlevinin de önemsiz olduğu görüşünü savunmakta, dolayısıyla bireylerin kimlik sorunlarıyla nasıl baş ettiklerini soruşturma ihtiyacı duymamaktadır.Aslında insanların iyi tanımlanmış bir kimliğe sahip olma ihtiyacı her ekonomi okulunun kabul ettiği yeme, barınma ve mali güvenlik gibi ihtiyaçlar kadar ağırlık taşıyabilir.Üstelik, evi zarar gören bir kişi nasıl evini tamir ettirirse kimliği karışan ya da değer yitiren bir kişi de kendini yeniden tanımlamaya ve kim olduğunu daha açık bir biçimde ifade etmeye çalışır.Bu tamir sürecinin içine, daha önce de gördüğümüz gibi, ekonomiyi yeniden yapılandırma çabaları da girer.

Kimlik kaygılarının İslâm ekonomisinin doğuşunu yönlendirmiş oluşu elbette bunların İslâm ekonomisinin sonraki gelişmesini de etkilediğini göstermez.Bu doktrinin ana hatları ortaya çıktıktan sonra pek çok kişi bunun kimlikle hiçbir ilgisi olmayan politik ve ekonomik amaçlar için kullanılabileceğini anladı.Nitekim İslâm ekonomisinin evrimi, 1970'lerde Arap petrol gelirlerinin şişmesiyle yeni bir aşamaya ulaştı.Suudi Arabistan'ın önderliğinde petrol zengini Arap ülkeleri, kendilerini Pan-Arap ve Pan-İslâmi hareketlere olan desteklerini arttırmak zorunda hissettiler. Büyük yardım gören hareketlerden biri, İslâm ekonomisiydi.Bu bağlamda

1975 yılında ilk İslâmi ticaret bankaları açıldı.Yine aynı yıl az gelişmiş Müslüman ülkelere faizsiz yollardan petrodolar aktarmak amacıyla kurulan İslâm Kalkınma Bankası çalışma hayatına başladı. Bu dönemde ayrıca İslâm ekonomisinin kurumsal altyapısı gelişti, İslâm ekonomisi enstitüleri kuruldu ve çeşitli üniversitelerde İslâm ekonomisi bölümleri açıldı. Bunların yanında İslâm ekonomisi dergileri yayımlanmaya başladı ve uluslararası İslâm ekonomisi konferansları düzenlendi.

İslâm ekonomisi akademik bir disipline benzedikçe karmaşıklaşmaya başladı.İslâm iktisatçıları ise, çözülecek yeni sorunlar aramaya başladılar.Aralarında zekât sistemi ve İslâm bankacılığının da olduğu İslâm ekonomisi uygulamaları yeni tartışmalar yarattı.Ne var ki bugüne kadar İslâm ekonomisinin ana uğraşı, modern Müslüman kimliğini tanımlamak olmuştur.Bu yüzden çağdaş İslâm ekonomisi düşününden ya da İslâm ekonomisinin bugünkü uygulamalarından anlam çıkarabilmek için yarım yüzyıl önce bu doktrini doğuran etmenlere bakmak gerekir.İslâm ekonomisini ortaya çıkaran temel etken, Mevdudi ve politik yandaşlarının Hint-Müslüman kimliğinin kaybolmakta olmasından endişelenmeleriydi.

ÇAĞDAŞ İSLAM DÜŞÜNÜNDE EKONOMİK ADALET KAVRAMI ÜZERİNE{*}

Giriş

"İslâm ekonomisi" olarak bilinen geniş çağdaş yazın sürekli olarak, İslâmi esaslara dayanan bir ekonominin yerleşik kapitalist ve sosyalist sistemlerden daha adil olacağım iddia eder.[1]Bu yazın, İslâmi bir sistemde, ne kapitalizmin temel özelliği olan sömürü ve büyük eşitsizliklerin, ne de sosyalizmi simgeleyen sınıf mücadeleleri ve aşırı kısıtlamaların görüleceğini öne sürer.[2]

Bu makalenin amacı işte bu yazında yer alan ekonomik adalet kavramını tanımlamak ve değerlendirmektir.Önce İslâm iktisatçılarının savunduğu temel adalet ilkelerini gözden geçirecek, sonra da toplumun bu ilkelere bağlı kalmasını sağlamak için koydukları kuralları özetleyeceğiz.Bu kuralların yapay bir uygarlık modelini temel aldığını ve İslâm iktisatçılarının iddialarının tersine yoruma açık olduklarını belirterek devam edeceğiz.Görüleceği gibi, bu kurallar pek çok bağlamda adalet ilkelerinin gerek birbirleriyle gerekse başka İslâm ilkeleriyle çelişmesine yol açmaktadır.Bu gözlemlerin ışığında, son olarak, İslâmi ilkelere göre kurulmuş bir toplumun kaçınılmaz olarak uyumsuz bir toplum olacağını saptayacağız. İslâm iktisatçıları, anlaşmazlık olasılığını umursamaz görünseler de anlaşmazlıkların kapsamını ve büyüklüğünü en aza indirecek yöntemler bulunmasına çok önem veriyorlar. Buna en belirgin örnek, İslâmi ilkelere uygun bir görüş birliği geliştirmeye yönelik eğitsel önlemlerdir.

İslâm ekonomisinin, bir düşünce ekolü olarak adını duyurmaya başlaması 1960'lı yılların ortalarına rastlar.Daha önceki yıllarda İslâm ekonomisi kavramını geliştiren kitaplar, makaleler ve broşürler bulunabiliyordu. Bunların en önemlileri Seyyid Ebu'l-A'la Mevdudi ve Seyyid Kutb tarafından yazılmış olup günümüzde bile temel kaynak sayılmaktadır.[3]Ancak bu yazılarda son birkaç yüzyıl içinde özellikle Avrupa ve Kuzey Amerika'da geliştirilmiş ekonomi kavram ya da araçlarına ilişkin hiçbir söz ya da değerlendirme bulunmaz.Son yıllarda ortaya çıkan İslâm iktisatçıları ise, farklı bir görünüm sunuyorlar. Çağdaş düşünce akımlarına aşina bu düşünürler, İslâmcı olmayan yazarların fikir ve yöntemlerinden

yararlanmaya daha açıktırlar. Dolayısıyla ikinci gruba giren yazarların kullandığı çözümleme standartlarının kimi yönlerden görece üstün olduğu söylenebilir.Yine de önceki İslâm iktisatçılarının eserleriyle sonrakilerin eserleri arasında özde önemli benzerlikler bulunmaktadır.Öncekiler gibi günümüzün İslâm iktisatçıları da faizin yasaklanmasına ve kaynak dağılımının İslâmi usullere uygun olarak düzenlenmesine büyük önem verirler.Bu makale açısından daha da önemlisi, öncekiler de sonrakilerle aynı adalet ilkelerini savunmaktadır.Öyleyse önceki ve sonraki yazıların tek bir yazın oluşturduklarını söylemek, zaman içinde bu yazının gelişme gösterdiğini kabul ettiğimiz sürece, yanlış olmaz.

Bu çözümlemeyi 1970-1987 döneminde İngilizce yayınlanan monografiler, denemeler, konferans tutanakları ve gazete yazılarıyla sınırlı tutacağız.Söz konusu yazıları çoğunlukla birkaç yayınevinin yayınladığı görülür:Cidde'de bulunan Center for Research in Islamic Economics [İslâm Ekonomisi Araştırma Merkezi], İngiltere'nin Leicester şehrinde bulunan Islamic Foundation [İslâm Vakfı], İslâmabad'daki İnstitute of Policy Studies [Politika Etüdleri Enstititüsü], Lahor'daki Sh. Muhammad Ashraf ve yine Islamabad'da bulunan Islamic Publications [İslâmi Yayınlar]. Pek çoğu İngilizce olarak California'nın Berkeley kentindeki Mizan Press tarafından basılan, İran ekonomisinin İslâmi biçimde yeniden yapılandırılmasına ideolojik destek veren kitaplardan söz etmeyeceğiz.[4] Bunları da çözümlememizin içine alsaydık Sünni ve Şii gruplar arasındaki öğretisel farklılıkları da incelemek durumunda kalacaktık.Ekonomik adalet konusunda Sünni yazınındaki tutarsızlık, belirsizlik ve anlaşmazlıkların İran'daki Şii yazını için de büyük ölçüde geçerli olduğunu hemen belirtelim.

Kökleri Museviliğe, Hristiyanlığa, Marksist sosyalizme ve Üçüncü Dünya milliyetçiliğine dayanan çeşitli eserler de dahil olmak üzere adil bir dünya yaratma çabasında olan bütün büyük yazınlarda tutarsızlıklar, belirsizlikler ve anlaşmazlıklar bulmak mümkündür.Ancak bu makalede amaç, karşılaştırmalı bir çözümleme yapmak değil, tek bir yazındaki, çağdaş İslâm ekonomisindeki ekonomik adalet kavramını değerlendirmektir.İslâm ekonomisiyle öteki yazınlar arasındaki paralelliklere ancak en son bölümde, savımızı biraz daha geliştirmek amacıyla değineceğiz.

İlkeler

İslâm iktisatçıları, bir toplumun ekonomik açıdan adaletli olması için şu iki genel ilkeye uyması gerektiğini söylerler: eşitlik ve haklılık.

Eşitlik ilkesi, kaynak dağılımında büyük eşitsizlikler olmasını yasaklar.Bu ilke uyarınca, "küçük" eşitsizlikler kabul edilse de, "büyük" eşitsizliklere kesinlikle karşı çıkmak gerekir.Eğer bir toplumun kimi üyeleri lüks içinde yaşarken diğerleri yoksulluk içinde kıvranıyorsa o toplum, İslâm'a uygun bir toplum sayılmaz.[5]

Hak ilkesi ise bireylerin ekonomik kazançlarının da, kayıplarının da "hak edilmiş" olmasını gerektirir.Dolayısıyla, ekonomik sistemin, benzer kazançlara benzer biçimde, farklı kazançlara da farklı biçimde davranmasını şart koşar.Önde gelen bir İslâm iktisatçısı şöyle yazar:"İslâmi düzende insanlar arasında ırklarına, ten renklerine ya da konumlarına göre ayırım yapılmaz.Bireyin değerini belirleyen tek ölçüt, karakteri, yeteneği ve insanlığa hizmetidir."[6] Benzer biçimde, başka bir iktisatçı, "hiçbir ekonomik varlık, milli hâsıladan hak ettiği payı almaktan mahrum edilmemelidir" diyor.[7]

Bu ilkelerden ilki, ekonomik sürecin sonucuyla, ikincisi ise sürecin kendisiyle ilgilidir. Eşitlik ilkesi, bu sürecin sonunda ortaya çıkan gelir dağılımında büyük eşitsizlikler bulunmasına karşı çıkar.Hak ilkesi ise tersine, kaynak dağılımını belirleyen ekonomik işlemlerin adil olmasını gerektirir.

Kurallar

İslâm ekonomisi yazını, ekonomik ilişkilerin eşitlik ve haklılık ilkeleriyle uyuşmasına yönelik çeşitli kurallar sunmaktadır.Bu kurallar yasaklamalar, kısıtlamalar, yükümlülükler ve sorumluluklardan oluşur.

Bir makalenin kısa bir bölümünde, bu kuralları bütün ayrıntıları ve sonuçlarıyla birlikte kapsamlı bir biçimde incelemek olanaksızdır.[8] Burada vereceğimiz özette kuralların önlemeyi amaçladığı adaletsizlikleri belirleyecek, netlik açısından birbirlerinden ayrıldıklarını gösterecek ve dayandıkları mantığı değerlendirmek için bir temel sunacağız.

En çok vurgulanan yükümlülüklerden biri kaynak dağılımını sağlayan zekâttır.Zekât, yoksullara, sakatlara, işsizlere, hükümlülerin bakmakla yükümlü oldukları kişilere, yetimlere ve zorda kalan yolculara, kısacası sıkıntı çeken kişilere yardım etmek için belirli servet sahipleriyle belirli geliri olanlardan yüzde 2.5'la 20 arasında değişen oranlarda alınan bir vergidir. Zekâtın kapsamı, tartışılan bir konudur.Kimi yazarlar, zekâtın, İslâm'ın ilk yıllarında oranları belirlenen servet ve gelir kategorileriyle sınırlı olduğunu düşünürler.Kimileriyse zekâtın, fabrika ve motorlu taşıtlar gibi kısa zaman öncesine kadar bilinmeyen kategorileri de içerdiğini söylemektedir.Reformcu yazarlar, kendi aralarında bile ne zekâtın kapsamı ne de uygulanabilir oranları konusunda anlaşamıyorlar.Öte yandan, zekâtı farklı algılasalar da bütün İslâmcı iktisatçılar zekâtın ekonomiyi eşitlik ilkesine uydurmaya yönelik güçlü bir araç olduğu görüşünde birleşmektedirler.[9]

Eşitliğin sağlanmasına önemli katkısı olduğu düşünülen başka bir kural ise, vefat eden kişinin servetini bütün yakın akrabaları arasında paylaştıran İslâm miras hukukudur.İslâm ekonomisi yazınına katkıları olan bir yazar, miras hukukunun temel özelliğini şöyle betimliyor: "[Bir] kişi, malının en çok üçte birini vasiyet yoluyla bırakabilir (...) Mirasının geri kalanı, belirli mirasçılar arasında belirli oranlarda paylaştırılır."[10] Söz konusu oranlar, yaşayan akrabaların sayısına ve akrabalık ilişkilerine bağlı olduğu için, mirasın çok farklı biçimlerde bölünmesi mümkündür.Hak ilkesi uyarınca, hemcins olan çocuklar aynı hakka sahiptir; büyük çocuğa ayrıcalık tanınmaz.İslâm miras hukuku, aile servetlerinin büyümesine engel olarak da eşitlik ilkesine hizmet eder.

Böylesi resmi yükümlülüklerin yanında mal dağılımında eşitlik sağlamayı amaçlayan gayriresmi kurallar da vardır.En önemlisi, birey ihtiyacı olanlara yardım etmelidir.Bu bağlamda Pakistanlı bir İslâm iktisatçısı şöyle yazar: "Bir kişinin toplumsal refaha katkıda bulunma kapasitesi (...) onun, kendisiyle aynı mevki ve seviyede olanların genel olarak sahip oldukları yaşam standardına ulaştıktan sonra geri kalan parasıyla başkalarına ne kadar yardım edebileceğiyle ölçülür."[11]Öte yandan birey, bir tüketici olarak dünyanın nimetlerinden faydalanmalı, ancak resmi yükümlülüklerini yerine getirdikten sonra gücü yetse bile kesinlikle savurganlık yapmamalıdır.Çok sık adı anılan bir İslâm iktisatçısının şu uyarısı bu görüşün göstergesidir: "Giysi tüketimi belirli bir sınıra vardığında

savurganlığa dönüşür; işte bu noktada durmak gerekir, çünkü savurganlık haramdır."[12]Savurganlık, toplumun ortalama tüketim seviyesinin çok ötesinde bir tüketim içerdiği için eşitlik ilkesini çiğner.

Çeşitli kılıflar altında ortaya çıkan bir başka kural da diğerkâm olma yükümlülüğü, yani kendi çıkarlarının yanında başkalarmınkileri de gözetme zorunluluğudur.Bu kural, hem bireyin başkalarına zarar verecek eylemlerden kaçınmasını, hem de kamu yararına olumlu işler yapmasını gerekli kılar.[13]Modern ekonomi terminolojisiyle söyleyecek olursak kişi, eylemlerinin olumlu ve olumsuz dışsal etkilerini heesaba katmalıdır.Her iki adalet ilkesine de hizmet etmesi amaçlanan bu kural, özellikle kişisel tüketim, kaynak tahsisi ve endüstriyel ilişkiler konusuyla ilgili tartışmalarda ön plana çıkar.[14] Örneğin, fabrika kurmaya yeltenen bir iş adamı, yalnızca elde etmeyi beklediği kişisel çıkarı düşünmemeli, fabrikanın yol açacağı hava kirliliğini ve yaratacağı yeni iş olanaklarını da hesaba katmalıdır.Pek çok yazar, düşünülmesi gereken dışsal etkilerin coğrafi, ulusal, ırksal, ailesel ya da mesleki sınırlarla kısıtlı olmadığını vurguluyor.[15]

Sahtekârlık içermediği sürece parasal kazanç elde etmeye çalışmak meşru bir uğraştır.Bu bağlamda, bir fabrika sahibi, çalışanlarına "hak ettikleri" ücretleri ödemek ve ürünlerine "adil" fiyatlar koymak zorundadır.[16]Dahası, sattığı malların kusurları da dahil olmak üzere özellikleriyle ilgili bildligi her şeyi müşterileriyle paylaşmalıdır.17 Belirsiz konuşmaktan kaçınmalı, müşterilerine gerekli bilgileri vermeden pazarlığı kesmemelidir. Şeffaflık üzerinde bu kadar çok durulmasmın nedeni, müşteriyi sömürülmekten korumaktır.Kimi yazarlar, bu kuralın eşitlik ilkesini de desteklediğini iddia ederler.

Bütün bu kurallar arasında en iyi bilinen faiz yasağıdır. Bu yasağın gerekçesi, alınan borcun amacına göre değişir; ama bu amaç tüketim de olsa yatırım da olsa, hak ilkesi temel alınmıştır. Tüketim kredisine faiz konduğu takdirde kredi veren taraf, çaba sarf etmeden ve karşılığında hiçbir şey vermeden para kazanmış olacaktır. Yatırım kredisinden faiz alınması durumunda ise, kredi alan tarafın kazancı değişken olmasına karşın, kredi veren tarafın kazancı sabit olacaktır.(Banka mevduatı da bir çeşit iş kredisi sayılır; tasarruf sahibi kredi verici, bankaysa kredi alıcı konumundadır.)

Peki sözü edilen haksızlıklardan nasıl kaçınılabilir? Tüketim kredisi veren bir kişi hiçbir kazanç elde etmeyecek, zamanı geldiğinde verdiği

parayı geri almakla yetinecektir.Yatırım kredisindeyse taraflar, finanse edilen yatırımın kâr ve zararını önceden belirledikleri bir formüle göre paylaşacaklardır.Faizle çalışıldığında kredi alıcının, kredi vericiden çok daha fazla kazanç elde edebileceğinin, örneğin yüzde 5'lik bir faizle kredi alarak finanse ettiği bir yatırımdan yüzde 30 kazanç elde edebileceğinin bilincinde olan İslâm iktisatçıları, faiz yasağının gelir dağılımındaki eşitsizliklerin azaltılmasına katkıda bulunacağını da ileri sürerler.[18]

Kâr amacına yönelik sigorta işlemleri de buna benzer bir gerekçeyle yasaklanmaktadır. İslâmcıların çoğu, sigortaya ilke olarak karşı değildir.Beklenmeyen kayıpların toplum üyeleri arasında paylaştırılmasma dayanan iyi tasarlanmış bir sigorta programının, eşitlik ilkesine hizmet edebileceğinin bilincindeler. Ancak sigortadan elde edilen kazancın haksız kazanç sınıfına girdiğini, "çaresiz durumdaki halk tabakalarının (...) acımasızca sömürülmesi sonucunu doğurduğunu" düşünürler.[19]İslâm iktisatçılarına göre, sömürünün önlenmesi için devlet, sigorta işlemlerini ya kendi üstlenmeli ya da kurallara bağlamalıdır.[20]

Önlenebilir bilgisizlik nedeniyle spekülasyon içeren işlemlere de karşı çıkılmaktadır.Çünkü bu tür işlemler, bir tarafın haksız kazanç elde etmesine, öteki tarafın da hak etmediği bir zarara uğramasına yol açabilmektedir.Bu mantık uyarınca, doğum yapacak bir deve, değeri yavrusunun cinsiyetine bağlı olduğundan, doğumdan önce satılamaz.Benzer biçimde, çiçeklenmiş bir portakal ağacının satışı yasaktır, çünkü vereceği ürünün ne kalitesi ne de miktarı bu aşamada kesinlikle bilinemez.Alıcıyla satıcı tarafından dikkatlice incelenmemiş, dolayısıyla özellikleri tam olarak değerlendirilmemiş bir kumaşın alınıp satılmasının da günah olduğunu düşünen İslâm iktisatçıları vardır.[21]

Bu yazında, mal spekülatörleri, emlâk komisyoncuları ve borsa simsarları gibi aracılara, haksız kazanç sağladıkları gerekçesiyle karşı çıkan görüşlere de rastlanır.Arz ve taleplerdeki dalgalanmalardan kâr etme beklentisiyle yapılan mal spekülatörlüğü, saldırıların en sık rastlanan hedefidir.[22]Temel ihtiyaç maddeleri üzerine spekülasyon yaparak para kazanmanın hiç de adil olmadığı yolunda görüş birliği vardır.Kimi yazarlar, temel ihtiyaç maddelerinin dışında kalan mal çeşitleri üzerine spekülasyon yapmanın hak ilkesini çiğnemediğini savunursa da, bu iki kategoriyi birbirinden ayıran bir kriter ortaya koymazlar.[23]

Tarım biçimleri de İslâm iktisatçılarının ilgilendiği bir konudur.İşçinin, bir başkasının toprağını, üründen sabit bir pay karşılığında ekip biçtiği bir uygulama olan ortakçılık, ticari kâr-zarar ortaklığını andırdığı için, pek çok yazarın beğendiği bir tarım biçimidir.Onlara göre, ortakçılık, toprak ve emek gibi birbirini bütünleyen iki faktörün sahiplerinin övgüye değer işbirliğine dayanır; toprak sahibinin kazancı da, parasını kârın paylaşıldığı bir banka hesabına yatıran bir tasarruf sahibinin kazancı kadar meşrudur.[24]Başka yazarlarsa ortakçılık uygulamasına, toprağın işlenmesine katılmayan bir toprak sahibinin kazanç sağlamaya hakkı olmadığı gerekçesiyle karşı çıkarlar.[25]Bir üçüncü grup da ara bir görüşü savunur.Bunlar arasında İslâm ekonomisi konusundaki bir üçlemenin yazarı, Afzal-ur-Rahman sayılabilir: "Eğer bir ortakçılık anlaşması iyi niyetle, hayır amacıyla yapılmışsa ve iki taraf da anlaşmadan yalnızca hakkını almayı bekliyorsa (...) bu uygulama olumlu bir işbirliği ve arkadaşlık aracıdır.Ama eğer anlaşma böyle bir niyetle yapılmadıysa ve ekip biçen kişinin zayıflığı, toprak sahibinin baskı ve sömürüsüne yol açıyorsa (...) bu tür tanm biçimi yasaktır (...)"[26] Aynı yazar, toprak sahibini aylaklığa ve asalaklığa yöneltecek durumlarda ortakçılığa izin verilmemesi gerektiğini sözlerine ekler.[27]

İşçinin toprak sahibine sabit bir ödeme yapmasını içeren toprak kiralama uygulaması da sert eleştirilere neden olabilmektedir.Çünkü bu uygulama faizde olduğu gibi anlaşmadan doğan riski tamamen bir tarafın üzerine yıkar: işçinin kazancı, ürün miktarına bağlıyken toprak sahibininki sabittir.Bu uygulama ayrıca, toprak sahibinin çalışmadan rahat bir yaşam sürmesini sağlarken işçinin zorlu bir geçim savaşımı vermesini gerektirir.Öte yandan, kimi yazarlar, belirli durumların bu yasak kapsamından çıkarılması görüşündedir.Onlara göre, toplumsal açıdan yararlı etkinliklerde bulunan, özellikle de İslâm'ı savunan bir toprak sahibi, toprağını kiralama hakkına sahiptir.[28]

Çeşitli İslâm iktisatçıları, diğer bazı piyasa yapılarının ve ekonomik düzenlemelerinin de adil olmadığını savunurlar.Devlet güdümüne sokulmayan ve denetlenmeyen özel tekellerin yüksek kazançlar sağlayarak büyük adaletsizliklere yol açtıkları görüşü geniş destek görmektedir.Nijeryalı bir İslâmcı, "İslâm'da kaynakların, kendi çıkarını kollayan bir kaç milyarderin tekelinde olması kesinlikle yasaktır" diye yazar.[29]Kimi yazarlar, çağdaş ekonomilerde görülen, tüzel kişiliğe sahip

anonim şirketlerin İslâm'ın hak ilkesiyle çeliştiğini düşünürler. Onlara göre, şirket hisselerini satma imkânı, küçük bir sorun çıktığında pay sahiplerinin ellerindeki hisseleri tasfiye etmesiyle kalan pay sahiplerinin zararlarının büyümesine yol açabilmektedir.Ama çoğunluk, anonim şirket kurumunu, risk paylaşımını içerdiği gerekçesiyle övgüye değer bulur.[30]

Yanılsamalar

İslâm iktisatçılarının büyük bir çoğunluğu, İslâmi kuralların ekonomik adalet sağlamak için belirli ilkeler sunduğunu düşünmektedir. Şu alıntı, bu görüşü açıkça sergiler: "Kazanç elde edilmesiyle ilgili İslâmi öğretiler takip edilir, adalet normu işçilere ve tüketicilere uygulanır, gelir dağılımına ilişkin hükümler yerine getirilir ve İslâmi miras hukukuna uyulursa gelir ya da servet dağılımında büyük eşitsizlikler oluşmaz."[31]Dahası, bu kuralların dinamik değil statik olduğuna, yeniden gözden geçirilmeden sonsuza dek bütün toplumlara uygulanabileceği yolunda güçlü bir fikir birliği vardır.

O halde İslâm ekonomisi yazınının verdiği bir izlenim, İslâmi bir ekonomide gerçek adaleti sağlamanın yöntemsel bir sorundan ibaret olduğudur.[32]Ekonomik ve toplumsal koşulları ne olursa olsun, belirlenen kurallara uyan bir toplum her iki adalet ilkesine de bağlı kalmış olacaktır.Bu görüş, iki farklı iddia içerir. Birincisi, adalete uygun bir yaşam sürmek için belirlenen İslâmi kurallara uyulması gerektiğidir. İkincisiyse, bu kuralların, eşitlik ve hak ilkelerine, geliştirilmiş bütün diğer kural kümelerinden daha iyi hizmet ettikleri için adil olduğudur. Burada ikinci iddiayı ele alarak İslâm iktisatçılarının savundukları kuralların, söz konusu adalet ilkelerine hizmet edeceği beklentisinin akla yatkın olup olmadığını sorgulayacağız.

Daha önce de gördüğümüz gibi, zekâtın ana amacı, varlıklılardan yoksullara kaynak aktararak eşitsizlikleri azaltmaktır.Ancak zekât kurumu yoluyla bu amaca ulaşılabileceği şüphelidir.Zekât, gelirin yalnızca belirli kategorilerini, üstelik çeşitli oranlarda vergilendirdiği için, gelir dağılımı üzerindeki etkisi toplumun üretim yapısına bağlı olacaktır.Dar anlamıyla uygulanan zekâtta, tüm yükü, İslâm'ın ilk döneminde yaygın olan gelir ve servet kategorileri, özellikle de tarım, madencilik ve değerli maden sahipleri taşır.Bu gelir ve servet kaynakları, sanayileşme ve hizmet sektöründeki patlamayla birlikte, az gelişmiş ülkelerde bile önemlerini

yitirmişlerdir.Üstelik günümüzde yoksulların büyük bölümü tarımla uğraşırken, zenginler genellikle tarım dışı alanlarda çalışmaktadır.[33]Dolayısıyla zekâtın eşitsizlikleri azaltmaması, tersine bunları arttırması mümkündür.Dar anlamıyla uygulanan zekât programları üzerine yapılan bir araştırma, bu görüşü doğrulamaktadır.[34]Peki önerilen geniş kapsamlı programlar hakkında ne söylenebilir? Bunların eşitsizlikleri azaltabileceği ortadadır.Ancak henüz böyle bir ömeğe rastlanmamıştır.Herhangi bir zekât sisteminin etkileri, uygulandığı ekonominin özelliklerine bağlı olacaktır.Sanayi ve tarım sektörlerinin egemen olduğu bir ekonomide eşitsizlikleri azaltan bir zekât sistemi, zekât oranları İslâm'ın ana kaynaklarında belirtilmemiş hizmetlerin ekonomik ağırlık kazanmasıyla güç yitirebilir.

Bireysel eylemlerin olumlu ve olumsuz dışsal etkilerinin göz önünde bulundurulmasını gerektiren kural, bu etkilerin nasıl saptanabileceği ya da öngörülebileceği sorusunu akla getirir.Bilgi edinme, bellekte tutma, hatırlama ve bilgi işleme yeteneklerimiz sınırlı olduğundan pek çok bağlamda bunu başarmak çok zordur; bireyler isteseler bile bu kurala uyamayacaklardır.Ne var ki, İslâm iktisatçıları, İslâmi bir sistemde bireyin topluma zararlı ve yararlı eylemleri birbirinden ayırt etmekte zorlanmayacağından emindirler.[35]Bu güvenin bir nedeni, İslâm'ın geleneksel kaynakları Kur'an ve Sünnetin rehberlik edeceği yolundaki inançlarıdır, ileride eleştireceğimiz bir başka neden ise, pek çok önemli bağlamda bir görüş birliğine ulaşılacağına ve bu görüş birliğinin de kamu yararıyla örtüşeceğine inanmalarıdır.

İnsan doğasına ve yeteneklerine yönelik olağanüstü derecede iyimser yaklaşımlara, diğer kurallarla ilgili tartışmalarda da rastlanır.İslâm iktisatçıları, ihtiyacı olanlara yardım etmek konusuna girdiklerinde "ihtiyaç" kavramının değişik biçimlerde algılanabileceğini göz ardı ederler.Keza, işverenleri çalışanlara hak ettikleri ücretleri ödemeye ve satıcıları adil fiyatlar koymaya çağırdıklarında "hak" ve "adalet" kavramlarının uyuşmazlık konusu olabileceğini düşünmezler.Dolayısıyla bu kavramlara işlerlik kazandırmaktan kaçındıklarını belirtmek abartı olmaz.İslâmi esaslara göre yönetilen bir toplumun İslâm ekonomisi konusunda bilgili on üyesinden, işsiz bir insanın ihtiyaçlarını belirlemesini istesek ya da bir kilo olgun domatesin adil fiyatını ve acemi bir duvar örücüsünün hak ettiği ücreti sorsak, on farklı yanıt alabileceğimiz bir gerçektir.Kimi konularda

uzlaşmaya varmak elbette ki kolay olacaktır. Yoksullara yardım edilmesini gerektiren kurala uymaya çalışan toplum üyeleri, bir işsizin aç bırakılmasını onaylamayacaktır.Ancak yardımın niteliği ve büyüklüğü konusunda hemen uzlaşmaya varmaları beklenmemelidir.

İslâm iktisatçılarının, sigortadan kaynaklanan adaletsizlikleri önlemek için devlete aktif bir rol verdiklerine daha önce değinmiştik.Adalet sağlama gerekçesiyle devlete daha pek çok görev yüklediklerini birazdan göreceğiz. Adaletsizlikleri belirlemek ve düzeltmekle görevli memurların görevlerini harfiyen yerine getirmek isteyeceklerine ve bunu başarabileceklerine inandıklarını belirtmek gerekir.Bu kadar iyimser olmak için haklı bir gerekçeleri olduğu söylenemez.Hiçbir memurun bilişsel yetenekleri sınırsız olmadığı gibi, devlet yöneticilerinin büyük yetkilerle donatılması, yolsuzluklara neden olabilir.[35]İslâm tarihi boyunca, dindar olarak tanınan pek çok devlet memurunun kamu kaynaklarını zimmetine geçirerek, akrabalarını ve arkadaşlarını kayırarak ve zenginlerin daha da zenginleşmesini sağlayarak görevini kötüye kullandığı bilinmektedir.[37]İslâm iktisatçıları, şüphesiz bu gerçeklerin bilincindeler.[38]Burada geçmişe değinmemizin nedeni, yaşanmış hayal kırıklıklarının gelecekte tekrarlanmasını önlemek yolunda İslâm iktisatçılarının ikna edici bir çözüm önermediklerine dikkat çekmektir.

Faiz yasağı, kuramsal açıdan çok basit bir kural olmakla birlikte, pek çok yazarın görmekte zorlandığı temel bir uygulama sorunu çıkarır karşımıza.Enflasyon geçiren bir toplumda tüketim kredisi alan bir kişinin, paranın alım gücündeki değişiklikleri karşılaması gerekir mi? Kimi yazarlar bu konuya değindiklerinde bile net bir görüş belirtmekten kaçınırlar.Görüş belirtenler de adalet prensibi, borçların enflasyona endekslenmesini gerektirir diyenlerle gerektirmez diyenler olmak üzere ikiye ayrılırlar.[39]Endekslemeyi uygun görenler ise, geçerli fiyat seviyesinin belirlenmesinde kredi verenin tüketim sepetinin mi yoksa kredi alanınkinin mi temel alınacağı sorununa çözüm getirmemişlerdir.

Yatırım kredilerine uygulanması istenen kâr-zarar ortaklığı yöntemi, pek dikkati çekmeyen başka bir sorun yaratır.Yaşlı bir kişinin, tasarrufunu çevresindeki tek İslâm bankasına götürdüğünü varsayalım.Banka da bu kişiye kâr-zarar ortaklığı anlaşması teklif etsin.Anlaşmaya göre kârın da zararın da yüzde 99'u bankanın olacaktır.Bu anlaşma, İslâmi bakış açısına

göre adil midir? Eğer yanıt "hayır" ya da "pek değil" ise, uygulanması gereken adalet kriteri nedir? Bu konuya giren bir yazar, pay oranlarının gelenekler tarafından belirleneceğini söylüyor, ki bu çözüm her geleneğin adil olup olmadığı sorusunu akla getirir.[40]Bir başka yazar ise, matematiksel bir modele dayanarak payların arz-talep ilişkisine göre belirleneceğini söylüyor, sanki dengedeki bir tahsisat hiçbir zaman orantısız olamazmış gibi.[41]Bildiğimiz kadarıyla yalnızca bir yazar, İslâm ekonomisi yazınında pay oranlarının sınırları konusunun ciddi biçimde ele alınmamış olduğunu kabul ediyor.[42]

Eleştirilerimizin amacı, ekonomik işlemlerin daha da sıkı biçimde kısıtlanmasını ya da ekonominin her yönünün düzenlenmesi gerektiğini savunmak değil.Yalnızca İslâm iktisatçılarının İslâmi kuralların ekonomik adaleti sağlayacağına ilişkin sarsılmaz inançlarının bir yanılsamadan ibaret olduğunu göstermiş bulunuyoruz.

Anlaşmazlıklar ve tutarsızlıklar

İslâm iktisatçılarının kendi aralarında bile İslâmi kuralların niteliği konusunda uzlaşmaya varamadıkları düşünülürse bu inançları özellikle şaşırtıcı gelir: Endeksleme, zekâtın kapsamı, ortakçılık ve tüzel kişiliğe sahip şirketler hakkında İslâm ekonomisi yazınındaki görüşlerin çok çeşitlilik gösterdiğini daha önce görmüştük.Bir diğer temel tartışma konusu ise, kamu mülkiyetinin kapsamıdır.Kimi yazarlar, Kur'an ayetlerinden ya da klasik İslâm eserlerinden alıntılar yaparak, eşitlik ilkesi uyarınca ticari tesislerin, endüstriyel ham maddelerin ve hatta toprağın bile kamu mülkiyetine geçirilmesi gerektiğini savunurlar.[43] Başka yazarlarsa başka ayetlere ve alıntılara dayanarak toplumsal refahı artıracak durumlar dışında bu alanlarda kamu mülkiyetinin gereksiz olduğunu ileri sürerler.[44]Demek ki gerek özel mülkiyet haklarını büyük ölçüde kısıtlamak gerekse bu hakları güvence altına almak için İslâmi gerekçeler bulunabiliyor.

Kamu projelerinin finansmanı konusunda da benzer tartışmalar yapılıyor.Önde gelen bir İslâm iktisatçısı, "Kademeli vergilendirme sistemi, İslâm dininin hedefleriyle tamamen uyum içinde gibi görünmektedir" der.[45]Bir başka yazar ise, bu görüşe kesinlikle karşı çıkar:"Kademeli vergilendirme, zenginlerin gelirlerinin meşru olmadığını varsayar.Büyük

gelirlerin yüksek oranlarda vergilendirilmesi, varlıklıların cezalandırılması anlamına gelir (...) Vergi, zekât gibi sabit bir oranda ödeme gücü olan bütün vergi mükelleflerinden birikmiş paraları üzerinden ayırım yapılmaksızın alınmalıdır."[46] Üçüncü bir İslâm iktisatçısı da orta bir yol önerir: "Gelir dağılımı, İslâmi ekonomik eşitlik kriterinden sapmamışsa, oranlı vergilendirme, İslâmi kurallara uygundur (...) Gelir dağılımının bozuk olması durumunda ise (...) kademeli vergi sistemi kullanılmalıdır."[47]

Bu tartışmanın altında eşitlik ilkesinin pek çok değişik biçimde yorumlanabileceği görüşü yatar. Aslında, "ılımlı" eşitsizliği kabul etmeye yatkın yazarlar, ılımlılığın tanımı konusunda anlaşmazlığa düşebilirler.[48]Böylesi uzlaşmazlıkların İslâm'da yeni olmadığını hemen kaydedelim.İlk dönemin halifeleri bile eşitsizlik sorununa farklı biçimlerde yaklaşıyorlardı.[49]

Bir yıl toplanan zekât kaynaklarının sonraki yıllarda kullanılıp kullanılamayacağı konusunda da İslamcı yazarlar arasında görüş ayrılıkları bulunur.Kimileri, kaynakların bir dönemden öbürüne devrinin zekâtın amacına ters düştüğünü savunurken,[50] kimileri de ekonomik etkinliklerdeki döngüsel dalgalanmaların herhangi bir yılda yapılan ödemelerin öteki yıllara göre daha fazla olmasını gerektirebileceği gerekçesiyle bu görüşe karşı çıkarlar.[51]

Böylesi tartışmalar, İslâm iktisatçılarının İslâm ekonomisinde adalet sağlanmasının yalnızca İslâm'ı uygulamaya koyma sorunu olduğu yolundaki inancıyla çelişir.İslâm iktisatçıların, pek çok temel konuda birbirine zıt kuralları savundukları yukarıda gösterilmişti.Demek ki amaçta birleştiklerinde bile İslâm iktisatçıları kullanılacak yöntemler konusunda uzlaşma sağlayamıyorlar.İslâm ekonomisini değerlendirmeye çalışan bir gözlemci, "hangi İslâm ekonomisinin gerçek İslâm ekonomisi olduğu" sormak gereksinimi duyabilir.

İslâm iktisatçıları arasında olan ya da olabilecek uzlaşmazlıkları göz ardı edersek tek bir yazarın savunduğu kurallarda bile tutarsızlıklar bulunabilmektedir.Daha önce de belirttiğimiz gibi, adalet kavramının, kredi işlemlerindeki riskin alıcıyla verici arasında paylaşılmasını gerektirdiği gerekçesiyle, iş kredileri ve banka mevduatlarında faiz alınıp verilmesi yasaklanmıştır.Adalet ilkesinin bu yorumu, işçilerin sabit değil, değişken ücretler almasını gerekli kılar.Ne var ki, faiz yasağı savunucularının çoğu,

sabit ücretlerden yanadır; üstelik kimileri değişken ücretin adil olmadığını savunuyor.[52]Bu yazarlara göre, ücretler değişken olursa şirket gelirlerindeki herhangi bir düşüş ücretlerde azalmaya neden olacak, bu durum da işçilerin temel ihtiyaçlarını bile karşılayamamaları sonucunu doğurarak eşitlik ilkesinin çiğnenmesine yol açacaktır.

Bu tür durumlarda neden zekât ya da öteki sosyal yardım kaynaklarının kullanılamayacağı sorusunu bir tarafa bırakarak sabit ücret kuralının faiz yasağıyla birlikte uygulanmasının yaratacağı sonuçları ele alalım.Bu durumda bir bakkal çırağı işçi olarak piyasa riskinden korunacak, ama aynı çırak, kazancının bir kısmını gelir getiren bir banka hesabına yatırdığında riske girmiş olacaktır.Benzer biçimde, bakkal sahibi, işletmesinin tüm riskini kendi başına taşımak zorundayken bankacı, riskini bakkal çırağıyla paylaşabilecektir.Bakkal sahiplerinin, bankacıların ve bakkal çıraklarının uygulamada bu düzenlemelerden hoşnut olmayacakları ya da bunları mantıksız bulacakları iddiasında değiliz.Herhangi bir düzenlemeyi nasıl karşılayacakları pek çok değişik etmene bağlıdır.Savımız, İslâm iktisatçılarının adalet ilkesini tutarlı bir biçimde uygulamadıklarıdır.

Dikkatle incelendiklerinde, önlenebilir bilgisizlikten kaynaklarıan spekülasyona getirilen yasaklamalarda da tutarsızlıklar görülür.İslâm iktisatçıları, alıcıyla satıcının malın özelliklerini farklı algıladıkları durumlarda bu kuralın, alışverişin gerçekleşmesini önleyeceğini, örnekler yoluyla göstermeye çalışırlar.Ancak sıraladıkları örnekler iddialarını ispatlamıyor. Önce gebe bir devenin satımına getirilen yasağı ve buna uygun olarak, devenin doğum yapmasından ve yavrunun cinsiyetinin öğrenilmesinden sonra satılabilecek olmasını ele alalım.Doğumla birlikte önlenebilir bilgisizliğin bütünüyle kalktığı söylenemez.Devenin beyninde tümör olması mümkündür, ki modern veterinerlik teknolojisiyle ortaya çıkarılabilecek bu durum hayvanın olası yaşam süresini kısaltacaktır.Öyleyse altı ay ömrü kalmış olan deve, uygulamada, on yıl daha yaşayacağı beklentisiyle el değiştirebilir.Bu durumda, İslâm iktisatçılarının mantığı uyarınca, alıcı haksız bir zarara girmiş olacak, satıcı da hak etmediği bir kazanç sağlayacaktır.

Şimdi de diğer bir örneği, çiçeklenmiş bir portakal ağacını satma yasağını ele alalım.Bu kurala göre, ağacın meyve verdikten sonra satılmasında sakınca yoktur.İslâmcılar, portakallar olgunlaştıktan sonra önlenebilir

bilgisizliğin ortadan kalktığına inandırmaya çalışırlar okurlarını.Gerçekte, olgun portakalların en önemli üç özelliği olan sululuk, tatlılık ve C vitamini oranı, ancak portakalların kesilmesi, yenmesi ve incelenmesiyle ölçülebilir.Demek ki olgun portakal alıcı ve satıcıları, bilimsel örnekleme ve deney yöntemleriyle bilgisizliklerini azaltabilirler.

Öyleyse söz konusu tutarsızlık, alıcı ve satıcılar mevcut teknolojilerden yararlanarak üzerinde pazarlık yapılan mallara ilişkin bilgisizliklerini önemli oranda azaltabilecekken böyle bir yükümlülük getirilmemesi, belirli bilgisizlik çeşitlerinin ortadan kaldırılması üzerindeyse ısrarla durulmasıdır.Bu tutarsızlık, önlenebilir bilgisizliğin her türünden kurtulmaya çalışmanın kaçınılmaz bir sonucudur.Daha çok test yaparak bilgisizlik azaltılabileceğine göre, bu yaklaşım, ticaret tamamen yasaklanmadığı sürece, keyfi kararlar alınmasına neden olacaktır. Modern ekonomilerde piyasalardaki bilgisizlikleri gidermek için standart, marka ve garanti gibi düzenekler kullanılır.[53]Kimi bağlamlarda da, gerek alıcılar gerekse satıcılar alınabilecek önlemlerin kendilerine zarar vereceğini düşünerek bilgisizliği azaltmak yolunda adım atmaktan bilinçli olarak kaçınırlar. Ancak bu tür hesaplar İslâm iktisatçılarının sundukları araçlar arasında yer almaz.

Gebe develer ve çiçeklenmiş ağaçlara ilişkin yasakları kapsayan yüzlerce İslâmi adalet kuralının ortaya çıkışı çok eski bir döneme uzanır.Her biri, toplumsal istikrarı tehdit eden ticari bir soruna çözüm olarak geliştirilmiş olup, klasik İslâm hukukunda önemli bir yer tutar.Bir işlem, belirli bir bilginin eksik olduğu durumlarda sorun yaratmaktaysa İslâm hukukçuları, o bilgi elde edilmeden işlemin yapılamayacağına karar verirlerdi.Amaçları, alıcılarla satıcılar arasındaki anlaşmazlıkları mümkün olduğu kadar azaltmaktı.[54]

İslâm hukukunu geliştiren hukukçuların, hangi bilgi eksikliklerinin düzenleme yapmayı gerektirdiği konusunda fikir birliğine varamamış olduklarını vurgulamak gerekir.Dahası, düzenleme gerektiği kararlaştırılan bağlamlarda bile ne gibi önlemler alınacağında bir karara varamamışlardır.Nabil Saleh, bir kitabında İslâm'ın mezhepleri arasındaki hukuksal farklılıkları ayrıntılı bir biçimde ortaya koyar.[55]Saleh'in verdiği bir örnek şu: Şafii, Hanbeli ve İbadi hukukçular, olgunlaşmamış her tür meyvenin satılmasını yasaklarken Malikiler ve kimi Hanefiler,

"olgunlaşmak üzere olan (...) meyvelerin satılmasına, bu satışın daha önce olgunlaşanların satışıyla birlikte gerçekleşmesi şartıyla" izin vermişlerdir.[55]Olgunluğun tanımı konusunda da görüş ayrılıkları vardır.Malikiler, Şafiiler, Hanbeliler ve İbadilere göre meyveler, tatlanmaya başladıklarında olgunlaşarak satılmaya hazır hale gelirler.Hanefilere göreyse meyveler, çiçeklenme aşamasını geçip son biçimlerini alır almaz olgun sayılırlar.[57]İlginçtir ki Saleh, ortaya çıkardığı tutarsızlıkların, İslâmi ekonomik düzenin tanımlanmasına engel oluşturmadığını düşünüyor.Tersine, birbirine zıt görüşler arasından hangisinin, nasıl seçileceğine değinmemesine karşın, kitabının İslâmlaşmayı kolaylaştıracağını söylüyor.[58]

Öncelikler

Çağdaş yazındaki kimi tutarsızlıklar, İslâm ekonomisi kurmakla güdülen amacın yalnızca adalet sağlamak olmamasına bağlanabilir. Arzulanan ekonomik düzenin, verimlilik, büyüme, istihdam ve sanayileşmeye katkıda bulunması da beklenmektedir.Kimi yazarlar, önlenebilir bilgisizlik içeren işlemlerin hepsini birden yasaklamaya yanaşmamalarını haklı göstermek için, böylesi amaçları öne çıkarırlar.[59]

Tarım kurumlarına ilişkin tutarsızlıklar da İslâm ekonomisinin diğer amaçlarına bağlanabilir.Daha önce de belirtildiği gibi, İslâm iktisatçıları, toprak sahibinin toplumsal açıdan yararlı, özellikle de İslâm'ı savunan etkinliklerde bulunması durumu dışında toprağın kiralanmasını yasaklarlar.İslâm'ı savunmaya çalışan bir toprak sahibi, büyük olasılıkla uzun sürelerle çiftliğinden ayrı kalacaktır.Dolayısıyla mülkünün kârlılığını denetlemekte zorlanacaktır. Toprak sahibinin değişken bir kâr payı yerine sabit bir kira almasına izin verilmesi, denetleme ihtiyacını ortadan kaldıracaktır.Öyleyse sabit kira, adaleti sağlayarak denetlemeyi kolaylaştıran bir uygulamadır.

Değindiğimiz kimi tutarsızlıkların da iki adalet ilkesi arasındaki çelişkilerden kaynaklarıdığı söylenebilir.Faiz yasağıyla işçi ücretlerini sabit tutma zorunluluğu arasındaki çelişkiyi ele alalım.Her iki örnekte de, haklılık ilkesiyle eşitlik ilkesinin birbirine ters düşen önlemler gerektirdiğini görmüştük.İlk örnekte çelişki haklılık lehine, İkincisinde ise eşitlik lehine

çözümlenmişti.Bu çözümlerin farklılık göstermesinin nedeni, işçilerin yatırımcılardan daha yoksul varsayılmasıdır.Her durumda gerçeği yansıtmadığı apaçık olan bu varsayımdan, işçilerin bir ücret düşüşünden göreceği zararın, yatırımcıların kârlarının azalmasından göreceği zararı aşacağı sonucu çıkar.Dolayısıyla eşitlik ilkesi ücretlere ilişkin kuralı yönlendirmekte, buna karşın yatırım kârı konusunda bir başka ilke, haklılık ilkesi ağır basmaktadır.

Benzer biçimde İslâm iktisatçıları arasındaki kimi anlaşmazlıklar, iki adalet ilkesi arasındaki çatışmalara atfedilebilir.Oranlı vergilendirme üzerine yapılan tartışmalarla ihtiyaç, hak edilen ücret ve adil fiyat gibi konulara ilişkin anlaşmazlıkların altında yatan gerçek, hak ve eşitlik ilkelerine verilen önemin bireyden bireye fark gösterebilmesidir.

Birkaç İslâm iktisatçısı, hak ve eşitlik ilkelerinin kimi bağlamlarda birbirleriyle ya da verimlilik gibi bir amaçla çelişebileceğim kabul ediyor.Bir yazar bu konuda şöyle diyor: "İslâm, adaleti verimliliğe yeğler (...) Ancak bu, verimliliğe önem verilmediği anlamına gelmeyip, yalnızca adalet kadar önem taşımadığına işaret eder."[60]Aynı yazar, bu kuralın şirket kârlarında tavan uygulanmasını gerektirdiğini kaydederse de, tavanın nasıl saptanacağını açıklamaz.[61]Bir başka yazar ise, kaynak tahsisinde izlenecek kriterlerin, İslâm ideolojisinden, tüketici tercihleri ve proje kârlılığına uzanan kalabalık bir liste oluşturduğunu belirtir.Ona göre, bütün bu kriterlerin hepsine birden uymak mümkün olmayabilir.Böylesi bir durumda kriterler arasında önem sırasına göre seçim yapılmalıdır. Ancak yazar, bu önem sırasının nasıl belirleneceği konusunda bilgi vermiyor.[62]Bir üçüncü yazar da enflasyon konusundaki tartışmalara değinir.Paranın alım gücünün erimesiyle faizsiz tüketim kredisi verenlerin haksızca zarar gördüğünü belirten bu İslâm iktisatçısı, şöyle sürdürüyor sözlerini:

> Bu durum, paranın gerçek değerini belirgin ölçüde düşüren herhangi bir etkinliğin (...) hayati önem taşıyan ulusal bir konu addedilmesi ve kaygıyla karşılanması gerektiği anlamına gelir. Ancak, aynı derecede önemli, hatta daha da önemli başka amaçlar da vardır.Bu amaçlar kaçınılmaz olarak birbiriyle çelişiyorsa ve eğer bir orta yol bulmak şartsa, paranın gerçek değerine istikrar kazandırma çabaları geçici olarak durdurulabilir. Böylesi bir erteleme ancak, vereceği zarar öteki zorunlu ulusal amaçların gerçekleştirilmemesinin yaratacağı zararı

> aşmayacaksa, ayrıca erteleme kesinlikle gerekliyse ve devlet politikalarının sürekli bir özelliği olmayacaksa meşrudur.[63]

Peki zorunlu amaçlar neleri kapsar ve bu amaçlara ulaşmakla elde edilecek yararın enflasyonun verdiği zararı aşacağı nasıl saptanacaktır? Bu önemli soruları yanıtlamakta İslâm iktisatçılarının bize yol gösterdikleri söylenemez.

Pek çok yazar, öncelikler konusuna girmez bile.Ücret konusunda bir ilkeye, faiz konusunda ise bir başkasına başvuran yazarlar vardır.Aynı yazarlar, tarım kurumları konusunda yan yolda ilke değiştirir ve bunu yaparken ilke değiştirmeyi hiçbir kurala bağlamazlar.Değişik ilkeler arasında denge kurmak sezgilerden yararlanmayı gerektirdiğinden, bu tartışma biçimini felsefeciler "sezgisel" olarak nitelendirir.[64]Sezgisel tartışmalarda çeşitli ilkelerin uzlaştırılması mümkündür.Ne var ki, öncelikler açığa çıkarılmadığı için yeni bağlamlarda pek yardımları dokunmaz.

İşin ilginç yanı, önde gelen bir İslâm iktisatçısı bir kitabında İslâmi hedefler arasındaki çelişkilerin giderilmesinde "sezgilere başvurmaktan tamamen kaçınılamayacağını" itiraf ediyor.[65]Ama hemen ardından da sezgiselliğin kişinin vereceği kararlara keyfilik getireceğini yadsıyarak ters bir görüşü savunuyor ve Şeriat'ın çeşitli etkenlerin nasıl değerlendirileceğini açıkça belirttiğini iddia ediyor. Yazar, şöyle bitiriyor sözlerini: "Adaletle verimlilik arasında var olduğu söylenen çelişki İslâm'da görülmez."[66]

İslâm ekonomisi kadar iddialı hiçbir düşünsel girişimin, tutarsızlıklardan tamamen arınamayacağını ve sezgisel yöntem kullanmaktan kaçamayacağını vurgulamak gerekir.İnsan beyninin bilişsel yetersizlikleri, tercih edilen ekonomik sistemin bütünüyle tutarlı bir biçimde planlanmasını engeller.Bu yetersizlikler nedeniyle ister istemez planlarımızı bölümlere ayırmak ve sorunlarımıza çeşitli dürtüler, istekler, varsayımlar ve mantıksal süreçlerle yaklaşmak zorundayız.Aynı yetersizlikler, herhangi bir planın altında yatan mantığı tamamıyla ifade etmemizi de engeller.[67]

Ancak bu gerçekler, İslâm ekonomisinin burada incelenen eksikliklerinin kaçınılmaz olduğu anlamına gelmez.Tamamen tutarlı olmak imkânsız olsa da dikkatli ve sistematik düşünce yöntemleriyle bariz tutarsızlıkların önlenebileceği kesindir.Ne var ki, daha önce de belirttiğimiz gibi, İslâm

ekonomisi yazınındaki tutarsızlıkların bilincinde olan birkaç İslâm iktisatçısı bile bunlara son derece yapay bir biçimde yaklaşıyor.Gerek Müslüman gerekse gayrimüslim toplumlarda geçmişteki hukukçu ve aydınların kendilerini adadıkları öğretiye düzen getirme uğraşından, günümüzdeki İslâm iktisatçılarının zahmetli olduğu için kaçındıkları açıktır.[68]Bu uğraş, geçmiş yüzyılların artık işlevini yitirmiş kurallarına tutarlılık kazandırmakla, örneğin 14 yüzyıl önce ilk halifelerden Ömer'in neden narı değil de hurmayı zekâta tâbi tuttuğunu açıklamaya çalışmakla sınırlı kalmayıp,[69] günümüzdeki uygulamalara da tutarlılık getirmeyi içerir.Suudi Arabistan ve Basra Körfezi ülkelerindeki bir uygulamayı ele alalım.Bu ülkelerde Uzak Doğudan gelen gayrimüslimlere kimi işlerde öncelik tanınıyor.[70]Pek çok ülkede eğitimli Müslümanların işsiz olduğu ve Uzak Doğudan gelen işçilerin siyasi sorun yaratma olasılığının daha düşük olduğu düşünülürse bu uygulama İslâmi esaslara uygun mudur?Bildiğimiz kadarıyla İslâm ekonomisi yazını, bu tür soruları yanıtlamakta aciz kalıyor.

İslâm iktisatçıları bu değerlendirmeye büyük ölçüde karşı çıkacaklardır.Birçoğu, tutarsızlıkları gidermek ve yeni konulara nasıl yaklaşılacağını belirlemek için İslâm düşüncesinin sağlam bir yöntemle donatıldığına inanıyor.Onlara göre bu yöntemin temel bileşenlerinden biri, mevcut öncelikleri yeni bağlamlara uygulamaya yarayan kıyastır.[71]Orta Çağ İslâm düşününde kıyasla ve kıyasın uygulandığı sorunlarla ilgili çok sayıda hukuki yorum olduğu doğrudur.[72]Ancak bu yorumların varlığı, günümüzdeki önceliklerin tutarlı bir biçimde belirlenmesini sağlayan bir sistem bulunduğunu göstermez.Bu durum pek de şaşırtıcı değildir.Az önce açıkladığımız nedenlerden dolayı, yeni bir durumla sık sık karşılaşılan durumlar arasında benzerlik kurmak, en iyi koşullarda bile keyfi kararlar almayı gerektirir.Karar vericinin algı ve değerleri, doğal olarak, kişisel tecrübelerinden ve yerel şartlardan etkilenir.[73]Klasik dönem İslâm hukukçularının, herhangi bir soruna birbiriyle çelişen çeşitli çözümler üretebildikleri unutulmamalıdır.

Klasik İslâm hukuku önceliklerin belirlenmesi için günümüzde bile uygulanabilecek bir sistem sunuyor olsa bile bunu çağdaş İslâm ekonomisinden anlamak mümkün değildir.Bu yazında kıyası düzenleyen genel kurallar bulunmaz.Yalnızca Orta Çağ İslâm düşünürlerinin birleştirilmemiş, birbirinden kopuk, çelişkili kıyas örnekleri bulunur.Çağdaş İslâm iktisatçıları kıyasa başvurduklarında oldukça keyfi

değerlendirmelerde bulundukları açıktır.

Görüş birliği

Başlangıçta belirttiğimiz gibi İslâm iktisatçıları, İslâm ekonomisinin kapitalist ve sosyalist ekonomilerde yaygın olduğu söylenen ekonomik adaletsizliklerden muaf olduğunu iddia ederler. Ancak çeşitli bağlamlarda, İslâmi adalet kavramının neleri gerekli kıldığı belirsizdir; dahası, İslâmi adaletin toplumun başka amaçlarıyla çeliştiği durumlarda uzlaşmanın nasıl sağlanacağı da bilinmemektedir.

Bu belirsizlikler, uygulamada çok önemli sonuçlar doğurur: İslâm iktisatçılarının istediği ekonomik sistemi kurmaya azimli dindar Müslümanlardan oluşan bir toplumda bile belirli ekonomik eylemleri, uygulamaları ve kurumları adil olarak değerlendirmek için kesin bir kriter bulunmayacaktır.Eğitimli ve iyi niyetli iki vatandaş, herhangi bir piyasa kurumunun İslâm'ın iki adalet ilkesine uyup uymadığı konusunda farklı düşünebilirler.Ayrıca bu farklılıkları nedeniyle birbirlerini İslâmi olmayan ilkelere uymakla suçlayabilirler.Böylesi görüş ayrılıklarının, öngörülen toplumsal uyuma zarar vereceği ortadadır.

Ancak pek çok İslâm iktisatçısı, anlaşmazlık olasılığını küçümsemekte, hatta kimileri bu olasılığın bulunmadığını söylemektedir.İslâm toplumundaki kurumların, bireysel farkları en aza indireceğine inandıkları için önünde sonunda görüş birliği (*icmâ-i ümmet*) sağlanacağını söylerler.[74]Kimi yazarlar, varılan uzlaşmanın İslâmi ilkelerle çelişmeyeceğinden emindir.Bir yazar, bu konuyla bağlantılı olarak şöyle söylüyor:"Yeni durumlarla karşılaşıldığında kıyasa ya da başka yöntemlere başvurulursa," toplumun görüş birliği "din dışı kararlara varılmasını" önleyecektir.[75]Yazar, bu savını Hz.Muhammed'e atfedilen bir söze dayandırır:"Benim ümmetim hiçbir zaman hatada birleşmeyecektir."

Bu görüş, iki farklı kısır döngü içeriyor. Bir uzlaşmanın kabul edilebilir olup olmadığını belirleme yeteneği, neyin İslâmi olduğu konusunda bir uzlaşma sağlanmış olduğunu varsayar.Ancak, daha önce de gördüğümüz gibi, İslâm iktisatçıları kimi İslâm ilkelerinin ne anlama geldiği konusunda kendi aralarında bile uzlaşma sağlayamamışlardır.Öte yandan, Peygamber'e atfedilen sözlerin gerçekten ona ait olduğu inancı, yine Müslümanların

görüş birliğine dayanır.Bu inancın kalıcı olacağı garanti edilemez, çünkü birçok bilim adamı, yukarıda verilen hadisin gerçek olduğu konusunda ciddi şüpheleri olduğunu dile getirmişlerdir.[76]

Zaten İslâm iktisatçıları da ekonominin tasarımını toplumun iradesine bırakmaya pek niyetli değiller.İslâmi ilkelerle çatıştığını düşündükleri bir uzlaşmaya, örneğin faizin meşrulaştırılmasını onaylayan bir uzlaşmaya, destek vermeyeceklerdir.Az önce zikredilen hadise rağmen, toplumun uzlaşısının kabul edilebilirliğini sağlamak için somut önlemler öneriyorlar.Kimileri, bu önlemler arasında baskının yer almadığını söylüyor; bireyler, diyorlar, cezalandırılma korkusuyla inanmadıkları fikir ya da yorumları desteklemeye zorlanmamalıdır.Yapılması gereken, tarihin İslâmi açıdan yorumlanması, İslâmi adalet ilkelerinin aşılanması ve kardeşçe çalışma anlayışının geliştirilmesidir.Böylesi eğitsel önlemler sayesinde, insanların inanç, fikir ve tercihleri, İslâmi esaslara uygun bir uzlaşmaya varılmasına hazır duruma gelecektir.[77]

Bu sav da daha önce çürüttüğümüz varsayımlara dayanır.Bunların ilki, nitelikleri bütünüyle belirli kurumlar, uygulamalar ve davranışlardan oluşan tek bir İslâm ekonomisi olduğu inancıdır, ikinci önerme ise, bireylere sistemin gereklerini anlatacak, gerekirse İslâm iktisatçılarından oluşan, bilgili bir liderler sınıfı bulunduğudur.Her iki önerme de İslâm iktisatçılarının ekonominin temel özellikleri konusunda anlaşmaya varamadıkları gerçeğiyle çelişiyor.Kendi aralarında bile uzlaşıya varamayan bir lider grubundan toplumun genelinde uzlaşı yaratmaları beklenmemelidir.

Elbette ki toplumun düzgün işleyişi, şu ya da bu ölçüde bir uzlaşı gerektirir.Toplum üyeleri uyum içinde yaşayacak ve çalışacaklarsa en azından temel konularda neyin iyi ve doğru olduğu konusunda uzlaşmak zorundadırlar.[78] Dolayısıyla İslâm iktisatçıları, savundukları toplumsal düzenin kurulmasını sağlamak için uzlaşmaya önem vermekte haklıdırlar. Yanıldıkları nokta, daha fazla İslâmi araştırma ve eğitim yoluyla belirli bir uzlaşıya varılacağını, diğer bir deyişle Allah'ın koyduğu kural kümesinin toplumun bütününden kabul görmesini sağlayacağını düşünmeleridir. Bireylerin adalet anlayışlarının büyük ölçüde kendi tecrübelerinden kaynaklarıdığını ve İslâmi kurumların bu tecrübeler üzerinde tam bir kontrol sağlayamayacağını dikkate almıyorlar. Eğer herhangi bir uzlaşıya varılacaksa bu uzlaşı, kişilerin kendi tecrübelerine dayanacaktır. Üstelik her

bir kuşak değişik tecrübelerden geçtiği için zaman içinde mevcut bir uzlaşı yerini bir başka uzlaşıya bırakabilecek ya da ortadan kalkabilecektir.[79]

İslâm iktisatçılarının tutarsızlık ve anlaşmazlıkların uzlaşı yoluyla önlenebileceği görüşü yeni sayılmaz.M.S. sekizinci yüzyıldan beri İslâm âlimleri, toplumsal istikrarın yaratılması ve korunmasında uzlaşıya büyük bir önem vermişlerdir.[80]Ne var ki, uzlaşının tanımı konusunda bile gerçek bir uzlaşıya hiçbir zaman varılamamıştır.Sünni İslâm hukukunun kurucularından El-Şafi, uzlaşı kavramını bütün Müminlerin görüş birliği anlamında kullanırken klasik dönemin başka hukukçuları, bu kavramı önde gelen âlimlerin vardığı görüş birliği anlamında yorumlamışlardır.[81]Uzlaşı yaratmak için alınan eğitsel tedbirler de temel toplumsal ve ekonomik konularda toplum içindeki derin bölünmeler çıkmasını önleyememiştir.

Orta Çağ İslâm hukukçularının, Müslümanların farklı yorumlar yapmasına yol açabilecek güçleri göz ardı etmeleri mazur görülebilir.Onların devrinde İslâm dini yeni doğmuş, uzlaşı için önerdikleri yöntemler de daha sınanmamıştı.Öte yandan, günümüzdeki İslâm iktisatçılarının uzlaşıya varılacağına ve sağlanan uzlaşının da kalıcı olacağına olan inançları sağlam bir temele oturmamaktadır.Son 14 yüzyıl boyunca verilen İslâmi eğitim, değişik grupların İslâm adına birbirine zıt giden amaçlar gütmesini engellememiştir.Kimileri, İslâmi adalet adına fiyatların yükseltilmesine yönelik kampanyalar düzenlerken kimileri de aynı adalet ilkesine sığınarak fiyatların düşürülmesini savunmuştur.Bir başka örnek verecek olursak, servet birikimi, bir yandan adalet ve verimlilik sağladığı gerekçesiyle savunulurken bir yandan da eşitsizlik yarattığı iddiasıyla yerilmiştir. İslâm'a getirilen yorumların da zamanla değiştiği açıktır.Örnek olarak kölelik kurumunu ele alalım.Yakın geçmişe kadar İslâm adına denetlenen ve desteklenen bu kurumu, bugün pek çok Müslüman adaletsiz saymaktadır.[82] İlginçtir ki İslâm iktisatçıları, bu değişimi görmezden gelmekte, kölelik konusuna yalnızca zekât kaynaklarının nasıl kullanılacağını listelerken kölelerin azat edilmesi maddesine yer vermekle değinmekteler.[83]

Sonuç

İslâm iktisatçıları, çok iddialı olmalarına karşın yerleşik toplumsal

düzenlerde buldukları adaletsizliklerin İslâmi bir düzende önlenmesini sağlayacak bir çözüm önermemişlerdir.İslâmi esaslara göre kurulmuş bir ekonomide gelir dağılımının göreceli olarak daha eşit olacağını göstermedikleri gibi, İslâmi bir düzenin en azından kendi adalet ilkelerine göre daha adaletli olacağını da ispatlamamışlardır. Sundukları kurallar tutarsızlıklarla doludur; İslâm'ın uzlaşma mekanizmasının bu tutarsızlıkları yok edeceği yolundaki inançları ise, pek çok önemli konuda kendi aralarında ciddi görüş ayrılıkları olmasıyla çelişmektedir.

Başlangıçta da belirttiğimiz gibi, İslâmi ekonomik düşünde görülen kimi yetersizlikler, başka ideolojilerde de göze çarpar.Fransız Devriminin sloganı "Özgürlük, Eşitlik, Kardeşlik" üzerine kurulu çeşitli düşünce ekolleri buna bir örnektir.Bu ekollerin hepsi de bu üç hedefe nasıl ulaşılacağını belirtmekte ve tutarsızlıkları gidermekte yetersiz kalmıştır. Nitekim bu amaçları gerçekleştirmek için ne zaman ve nerede yola çıkıldıysa anlamları konusunda büyük görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır.Özgürlüğün sınırlarının sürekli olarak tartışmaya konu olması, bunun bir göstergesidir. Kimi hedeflerin birbiriyle çeliştiği de açıktır. Ekonomik özgürlükler eşitsizlik yaratmış, eşitlikçi önlemlerin uygulanması da baskıcı yöntemler gerektirmiştir.Bu bağlamda kimi Batı ülkelerinin hukuk fakültelerinde, toplumun yerleşik uygulamalarına eleştirel bir yaklaşım getirilmeye başlanması anlamlıdır.Çeşitli hukuk uzmanları, kimi uygulamaları, dayandırıldıkları iddia edilen ilkelerle uyumsuz buluyor ve amaçlarının da tutarsızlıklar içerdiğini belirtiyor.[84]

Bütün bunlar, toplumsal öğretilerin bütünüyle açık ve tutarlı duruma gelmesini önleyen evrensel bir sürecin varlığına işaret ediyor.Az önce bu süreci, insanın bilişsel yeteneklerinin kısıtlı olmasına bağlamıştık.İslâm iktisatçılarının bu konudaki yaklaşımları farklıdır.Öteki öğretilerde çok ciddi sorunlar olduğunu kabul etmekle birlikte ilhamını Allah'tan alan İslâm düşününün, insanın bilişsel zayıflıklarını kesinlikle aşabildiğini düşünürler.Çok sert biçimde eleştirdikleri öğretiler gibi İslâm ekonomisinin de insan mantığına ve yorumuna dayandığı gerçeğini göz ardı ettikleri yukarıda belirtilmişti.

Bütün düşünce sistemlerinin birbirine benzediği söylenemez.İçlerinde barındırdıkları belirsizlikler, tutarsızlıklar ve yanılsamalar farklılıklar gösterir.Dahası, içerik açısından birbirlerinden ayrılırlar.İslâm ekonomisiyle

çağımızın öteki önemli öğretileri arasındaki en belirgin fark, özgürlüğe verilen önemde yatar. Pek çok öğretide özgürlük, hak ve eşitlikle birlikte temel ilkeler arasında yer alır.Buna karşın, İslâm düşününde özgürlük, tek başına bir amaç oluşturmaz.Bu kavram ele alındığında da, İslâmi bir düzende bireysel özgürlüklerin çiğnenmeyeceği yolunda desteksiz bir iddianın ötesine geçmez.Zaten İslâm iktisatçılarının savundukları görüşler, İslâmi kurallarla bireysel özgürlükler arasında bir çelişki görülmesi durumunda verilecek ödünün, özgürlüklerin kısıtlanması olduğunu kanıtlıyor.

İSLAM VE GERİ KALMIŞLIK:

ESKİ BİR MUAMMAYA ÇÖZÜM ARAYIŞLARI{*}

Giriş

Türkiye'de cumhuriyetin ilân edildiği 29 Ekim 1923 tarihinde Atatürk, kültür ve din hakkındaki görüşlerini soran bir gazeteciye, dinin ilerlemeye engel oluşturması gerekmediğini belirterek, Türk ulusunun dindar kalmasını istediğini söylemişti. Ne var ki, Atatürk, yurttaşlarının çoğunun "hurafelere karışmış suni bir din" tarafından baskı altında tutulduğunu da sözlerine eklemişti.[1]Türkiye, onun önderliğinde halifeliği kaldıracak ve lâikliği temel bir ilke olarak benimseyecekti.

Atatürk, İslâm'ın, en azından halk İslâmı'nın, mantıksız ve geriletici olduğu inancında yalnız değildi.Zamanın aydın Müslümanlarının çoğu, Batılılarm büyük bölümü gibi, onun görüşlerine katılıyordu.Birçok kimseye göre, İslâm'ın ekonomik kalkınmaya yardımcı olmadığı, en azından Batı uygarlığı kadar yardımcı olmadığı apaçıktı.Müslümanların çok büyük bir bölümü okuma-yazma bilmezken, Batı çoktan kitle eğitimine geçmişti.Az sayıda Müslüman, Batı'da üretim süreçlerini değiştiren, yeni tüketim eşyaları getiren ve yaşama koşullarını iyileştiren buluş ve yeniliklere değer veriyordu; bu gelişmelerden yararlanabilen Müslümanların sayısı ise daha da azdı.İslâm dünyasında dış ticaret, hatta iç ticaret bile büyük ölçüde Avrupalıların denetimi altındaydı ve onları daha çok dini azınlık mensupları temsil etmekteydi. Müslümanlar pek az sayıda banka kurmuşlardı ve devletlerinin hazineleri boştu.Avrupa'nın süregiden ilerleyişiyle İslâm dünyasının geri kalmışlığı arasındaki karşıtlık, İslâm'ın İktisadi yeniliklerin karşısında olduğunu düşündürecek kadar çarpıcıydı.

Bugün ise, nüfusunun çoğunluğu Müslüman olan kimi ülkeler, Dünya Bankası'nm yüksek gelirli ülkeler sıralamasında yer alırken, bir bölümü de orta gelirli ülkeler sınıfındadır.Öte yandan, en yoksul ülkeler sınıfı içinde nüfusunun çoğunluğunu Müslümanların oluşturduğu birçok ülke bulunmaktadır.Öyleyse konuya bilimsel bir bakış açısıyla yaklaşıldığında, İslâm ve İktisadi kalkınma arasında bir neden-sonuç ilişkisinin bulunup bulunmadığını soruşturmak doğaldır.Sayısal verilere dayanan bir bağıntının bir neden sonuç ilişkisini gerektirmediğine hemen dikkati çekelim.Bir

neden-sonuç ilişkisinin ortaya konması en az bir mekanizmanın saptanmasını gerektirir.Bu denemenin amacı, ortaya atılan kimi mekanizmaları sınıflandırmak, eleştirmek ve bunları Türkiye'nin İslâm'ın toplumsal gücünü sınırlamak amacıyla resmen lâikleştiği dönemde gözde olan kaba savlardan ayırmaktır. Denemenin sonunda birleştirici bir kuram için zemin hazırlanacaktır.İslâm'ın küresel ilişkilerdeki önemine rağmen, bu konuyla ilgili oldukça az yayın yapılmaktadır.Göz önünde tutulması gereken bir başka önemli nokta da şu: Yakın zamanda kalkınma üzerine yazılmış kitaplarda, din ile ekonomik kalkınma arasında bağlantılar pek incelenmemekte, hele İslâm'ın ekonomik rolü konusuna hiç değinilmemektedir.[2]

İslâm ile kalkınma arasındaki bağlantılara gösterilen bilimsel ilginin az olmasının bir nedeni, iktisat ile din arasında bilimsel bir bağ kurulmasının pek alışılmamış bir durum olmasıdır. İktisatçılar, hatta İslâm dünyasıyla yakın ilişkisi olan iktisatçılar bile, genellikle dinin bilimsel açıdan incelenmesi konusunda bilgisizdir; birçoğu rakamlarla gösterilmesi zor olan kültürel değişkenleri görmezden gelme ve bunların olumlu ya da olumsuz hiçbir ekonomik etkisi yokmuşçasına fikir yürütme alışkanlığındadır.Öte yandan, İslâm dünyasının dilleri, tarihi ya da siyaseti üzerinde öğrenim görmüş araştırmacılar iktisattan pek anlamamaktadır.Sözü edilen bağıntıyla ilgili bilimsel çözümlemelerin azlığının bir başka nedeni de, 1930'lu yılların antropoloji araştırmalarıyla ivme kazanan, kültürlerin birbirleriyle karşılaştırılamayacağı fikri doğrultusundaki eğilimleri kapsayan "kültürel görecelik"tir.Kültürel görecilik her kültürün kendi kriterlerine göre incelenmesi gerektiği görüşünü savunmakla, kültürel değişkenlerin ekonomik etkisi üzerindeki karşılaştırmalı araştırmaları köstekleмiştir.İslâm'ın ekonomik etkisi konusundaki araştırmaların pek az oluşunun bir başka nedeni de Müslüman düşmanı olduğu sanılan çevreleri yüreklendirmekten kaçınma çabalarında yatar.[3]

Bu denemede ortaya konulan kimi bulgularla savlar şüphesiz art niyetli gruplarca sömürülebilir.Ancak, bu tehlike, dürüst bir incelemeden kaçmak ya da rahatsızlık yaratabilecek verileri örtbas etmek için yeterli bir neden oluşturmaz.Kendi kendimizi sansür etmenin başlıca kurbanları, korunmaya çalışılan kesimler olabilir.Yerleşik İslâmiyet karşıtı önyargıların ölçüsü ne olursa olsun, bu önyargılar sıkıntı yaratabilecek olasılıkları görmezden gelmekle ortadan kalkmayacaktır. Tam tersine, mitleri yıkan serinkanlı bir

çözümleme dinsel önyargılara karşı bir panzehir görevi görebilir.

Açıklama bekleyen istatistik ve eğilimler

132 ülkenin ekonomik durumunun ele alındığı 1995 Dünya Kalkınma Raporu'na dayanan Tablo 1, ekonomik performansla İslâm arasında bir bağlantı kurulabileceğini destekleyen kimi kanıtlar sunuyor.Her regresyonda bağımlı değişken, kişi başına düşen gelirin logaritmasıdır.[4]İlk regresyondaki tek bağımsız değişken 1995 Britannica Yıllığı'ndan[5] alınan, Müslümanların toplam nüfus içindeki payıdır.[6] Bu regresyon iki değişken arasında ters' bir istatistiksel ilişki olduğunu gösteriyor, ancak ilişkinin zayıf olduğu ortadadır.

TABLO 1
İslâm ile Kişi Başına Düşen Gelir Arasındaki İlişki

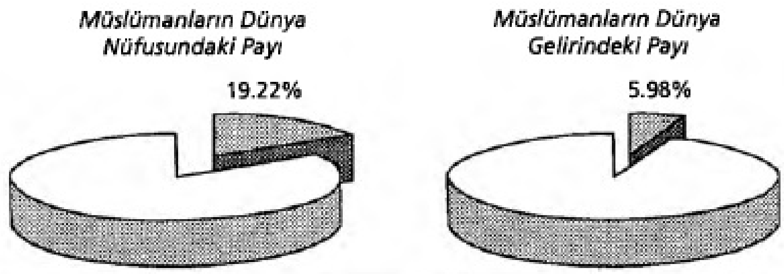
	1	*2*
Sabit	3.33	3.55
Müslüman payı	-0.41***	-2.07****
	(-2.57)	(-2.87)
Müslüman payının karesi		1.76**
		(2.29)
OPEC üyesi		0.42*
		(2.20)
Siyah Afrika		-0.67****
		(-5.77)
R^2	0.04	0.34

Notlar: Her regresyonda 132 ülke yer alıyor. *, **, ***, **** ve ***** işaretleri sırasıyla 0.03, 0.02, 0.01, 0.005 ve 0.0000 düzeyinde anlamlılık ifade eder. Parantez içindeki değerler t-değerleridir. R^2 serbestlik derecesine göre düzeltilmiş korelasyon katsayısıdır. Her iki regresyonda da, bağımlı değişken kişi başına düşen gelirin logaritmasıdır. İkinci regresyonun son iki bağımsız değişkeni ise, kukla değişkenlerdir.

Birden çok bağımsız değişkenin bulunduğu ikinci regresyonda daha güçlü bir bağ görülüyor.Petrol karteli OPEC üyeliğinin gelire önemli ölçüde katkıda bulunan bir etmen olmasına karşılık, dünyanın en yoksul bölgesi olan Siyah Afrika oldukça zayıflatıcı bir etmendir.Müslümanların nüfus içindeki oranı, ilk regresyonda olduğu gibi, gelir açısından çok belirgin bir olumsuz etmen olarak görünmekte. Bu oranın karesi istatistik yönünden önemlidir, ki bu durum U şeklindeki bir fonksiyonun verilere doğrusal bir fonksiyondan daha uygun olduğunu ortaya koyar.İkinci regresyonun saptadığı eğrilik büyük Müslüman azınlıklarına sahip Afrika, Güney Asya ve Doğu Asya ülkelerinin, genellikle Ortadoğu'da bulunan, nüfusunun çoğunluğu Müslüman olan ülkelerden daha yoksul olduğu gerçeğini yansıtıyor.[7]

Küresel gelirdeki Müslüman payı bütünleyici bir kanıt sunar.Her ülkenin Müslümanları ortalama olarak kişi başına düşen ortalama geliri elde etselerdi, bir önceki soruda kullanılan veriler küresel gelirdeki Müslüman payının yüzde 5.98 olduğunu gösterecekti.1.Şekil'de görüldüğü gibi, bu pay yüzde 19.22 olan küresel nüfustaki Müslüman payının çok altındadır. Müslümanlarla gayrimüslimlerin her ülkede aynı ortalama geliri elde ettikleri varsayımı tabii ki gerçekçi değildir.Müslüman payının önemli olduğu ülkelerin çoğunda, Müslümanlar genellikle gayrimüslimlerden daha yoksuldur.Öyleyse saptamaya çalıştığımız farklılık, 1.Şekil'de görülenden de büyük olabilir.

ŞEKİL 1
Müslümanların dünya geliri ve dünya nüfusundaki payları



Ek veriler elde ederek, yeni değişkenler bularak ve kalkınma düzeyini daha ince ölçütlerle hesaplayarak bu istatistik çalışmaları geliştirilebilir.Ancak bu tür çalışmaların genel görüntüyü değiştirmesi beklenemez.Zaten buradaki amaç yalnızca Müslümanların görece yoksul olduğu gerçeğini açıklamak için ortaya atılan nedensellikleri eleştirmektir.

İster kişi başına düşen gelirle, ister ticaret, okuryazarlık, bilim, araştırma, teknoloji gibi değişkenlerle ölçülsün, ekonomik kalkınma düzeyinin İslâm dünyasında Batı'ya oranla çoktandır daha düşük olduğunu pek az kimse inkâr edecektir.[8]On dokuzuncu yüzyılın ortalarında bu karşıtlığı Türk aydını Ziya Paşa ünlü bir beyitinde şöyle dile getirmişti:

Diyâr-ı küfrü gezdim beldeler kâşâneler gördüm

Dolaştım mülk-i İslâm'ı bütün viraneler gördüm[9]

Ancak, Batı'nın ekonomik üstünlüğünün ne zaman başladığı konusunda görüş farklılıkları bulunmaktadır.Birçok İslâm ülkesinin on sekizinci yüzyıla kadar Avrupa'ya askeri açıdan meydan okuduğu gerçeğini temel

alan, Batı'nın on yedinci yüzyıla, hatta daha sonraya kadar ekonomik üstünlüğü ele geçiremediği yolunda gözde bir görüş vardır.[10]Kalkınmanın tanımı ve Batı'nın İslâm dünyasını geçtiği kesin tarih ne olursa olsun, Batı'nın arayı kapatma süreci aslında çok daha gerilere uzanır.İslâm dünyası onuncu yüzyıl dolaylarında Batı'dan daha ilerideydi.On yedinci yüzyılda durum tersine dönmüşse, bunun nedeni, Avrupa'nın yüzyıllar önce, sonradan muazzam ekonomik avantajlar sağlayacak köklü toplumsal dönüşümler geçirmeye başlamasıdır.[11]Avrupa yaklaşan Sanayi Devrimi'nin ön koşullarını hazırlarken İslâm uygarlığı da elbette kendi içinde dönüşümler geçiriyordu.Ayrıca, İslâm dünyasının ekonomik konumundaki göreli gerilemenin, İspanya, Anadolu ve başka yerlerde görülen ekonomik canlanmalarla geçici olarak durdurulduğu gözden kaçırılmamalıdır.Yine de, son bin yılın büyük bir bölümünde göreli konumunu düzelten veya ilerleten taraf Batı'ydı.

İslâm dünyası bir zamanlar ekonomik açıdan Batı'nın ilerisinde bulunduysa, bunun bir nedeni bilimsel ve teknolojik yenilikler açısından ön sırada bulunmasıydı.On üçüncü yüzyılda İslâm dünyasındaki bilim ve yaratıcılık doruk noktasını geçmişti.Bu gerileyişin anlamlı bir göstergesi, Türkiye'deki İslâmcı bir yayımcının çıkardığı *Müslüman İlim Öncüleri Ansiklopedisi*'nde[12] yer alan büyük bilim adamlarının dağılımıdır.Bu ansiklopedide adı geçen bilim adamlarının yüzde 64'ü çığır açan yapıtlarını 1250'den önce, yüzde 36'sı da 1250-1750 döneminde oluşturmuştur; biri bile 1750'den sonra yaşamamıştır.[13]Dünyanın önde gelen bilim adamları arasında bugün Müslümanlar da bulunmaktaysa da, bilime ve yeniliklere katkıda bulunan Müslümanların oranı dünya nüfusundaki Müslüman oranına göre düşüktür.Bu konuyla ilgili pek çok veri sunulan bir kitapta Pervez Hoodbhoy,[14] Arap dünyasında kişi başına düşen bilimsel üretimin İsrail'dekinin ancak yüzde biri olduğunu belirtiyor.Araplar Müslümanların yalnızca yüzde 20'sini oluşturmaktaysa da, bu karşılaştırmanın İslâm dünyasının bilimin ilerlemesine bugünkü katkısını kabaca gösterdiği akla yatkındır.

Michael Cook,[15] Roger Owen[16] ve daha başkalarının gözlemlediği gibi, İslâm dünyası görece gerilerken de büyümeye devam etmiştir. Onların bu gözlemleri yaygın büyümeyle yoğun büyüme arasındaki farka dikkati çekiyor.Yaygın büyüme nüfus artışının kişi başına düşen geliri arttırmadan toplam geliri arttırmasıyla gerçekleşir, ki bu tarihin başlangıcından beri

görülen bir büyüme biçimidir.Yoğun büyüme ise, kişi başına düşen geliri arttırır; ekonomik kalkınmayla özdeşleştirdiğimiz teknolojik, örgütsel, kurumsal, algısal ve ahlâki değişiklikleri içermekte olup, pek seyrek görülmektedir.[17]Bu ayırım açısından burada bizi ilgilendiren, İslâm dünyasının yaygın büyümesinden çok, Orta Çağ'da başlayan ve uzun süredir görece zayıf kalan yoğun büyümesidir.

Üç sav

Yukarıdaki örnekler üzerinde kafa yoran bilim adamlarının getirdiği açıklamalar üç sınıfa ayrılıyor.

İktisadi bağlantısızlık savı

İktisadi bağlantısızlık savı olarak adlandırabileceğimiz birinci sınıf, Müslümanların ekonomik başarılarının İslâm dininin kendisiyle ilgili olmadığı yolundaki görüşlerden oluşuyor.Bu savın en etkili savunucusu Maxime Rodinson'dur.[18]Rodinson, İslâm'ın ana kaynaklarında çok sayıda ekonomik öğreti bulunduğuna işaret ederek, bunların hiçbirinin ekonomik seçimleri önemli ölçüde kısıtlamadığını ileri sürer.Ona göre, Müslümanlar bu öğretilerden işlerine geleni ayırıp seçebilmişler, hatta koşullar değiştikçe kimisini kolayca yeniden yorumlayabilmişlerdir. Rodinson, İslâm uygarlığının uzun süren ekonomik bir düşüş geçirdiğini inkâr etmemekle birlikte, bu düşüşün İslâmi inançlar ve değerlerden kaynaklarıdığını reddederek, maddi koşullardaki değişimlerin sonucu olduğunu ve İslâm dünya görüşüyle ahlâkının bu değişimlere uyarlandığını öne sürer.Ona göre, Müslümanlar kimi dönemlerde kendilerini yoksulluğa teslim etmiş gibi görünmüş olsalar da, bunun nedeni, İslâm'ın tembelliği öğütlemesi olamaz.Bu teslimiyet olsa olsa ekonomik gelişme önündeki siyasal engellere karşı koymanın anlamsızlığına gösterilen akılcı bir tepkidir.

Rodinson'a göre, bu aşılması zor engelleri yaratmış olan etken, Avrupa emperyalizmidir.Bu görüş, İslâm uygarlığının sömürgeciliğe neden yenik düştüğü sorusunu ortaya çıkarır.Rodinson bu soruya yanıt vermez; bunun yerine, İslâm dini kapitalist kalkınmayı hiçbir biçimde engellemediği için, "Avrupa emperyalizmi olmasaydı İslâm dünyası kalkınamazdı" yolundaki

bir görüşün kanıtlanamayacağı sonucuna varır.K.S. Jomo'nun[19] belirttiği gibi, bunun tersi de kanıtlanamaz.Zaten İslâm dünyasındaki göreli ekonomik düşüşün Avrupa emperyalizminin boy göstermesinden çok önceki bir döneme uzanması, düşüşün dış nedenlerden çok iç nedenlerden kaynaklarımış olduğuna işaret eder.

Eric Jones,[20] İslâm'ın İktisadi gelişmeleri etkilemediği savının sınırlı bir örneğini sunar. Jones, her toplumun ekonomik kalkınma yolunda, her biri kişinin kendi durumunu iyileştirmeye yönelik bireysel eğilimlerden kaynaklanan birçok engelle karşılaştığını ileri sürer.Bu engeller genellikle yoğun kalkınma olanaklarını sınırladığından, tarih boyunca kişi başına düşen gelirdeki büyüme hızı hiçbir yerde fazla olmamıştır.Bu açıdan İslâm dünyasının onuncu yüzyıldan sonraki kalkınma hızının düşüklüğünü anlamak kolaydır; zor olan, Avrupa dışındaki kalkınmanın yavaşlığından çok, Avrupa'nın hızlı kalkınmasını açıklayabilmektir.Ayrıca, İslâm dünyasındaki ekonomik kalkınmayı köstekleyen özel etmenleri aramak gerekmez; önemli olan, Avrupa'nın kalkınma önündeki engelleri nasıl ortadan kaldırdığını araştırmaktır.Jones, faiz yasağı ve spekülasyonun kısıtlanması gibi kalkınmaya engel olabilecek İslâmi yasaklamaları aşabilmek için çoğunlukla çare bulunduğunu savunmakla birlikte, bu yasaklamaları aşma çabalarının topluma maliyetler yüklediğini kabul eder.Ona göre, bu çabalar, "ekonomik hayat üzerinde bir fren etkisi yaratmış, belki de bağımsız büyüme olanağının Hristiyan dünyasınınkinin altında kalmasına yol açmıştır."[21]Ancak Jones, bu "fren"in içeriden kaynaklarıan kalkınmanın gerçekleşemeyeceği anlamına gelmediğini ısrarla belirtir.Özetle, Jones'a göre İslâm ile ekonomik kalkınma arasındaki bağlantı hayali olmamakla birlikte, çok zayıftır; maddi koşulların kalkınmaya elverişli olması durumunda Müslümanların inanç ve değerleri kalkınmayı kösteklemeyecektir.

İktisadi yarar savı

Jones ile Rodinson'un savundukları görüşlere ileride döndüğümüzde, eksiklerine rağmen, oluşturulacak geniş bir senteze yararlı katkıları olabileceklerini göreceğiz.Şimdi *İktisadi yarar savı* olarak adlandıracağımız ikinci sınıfa giren açıklamaları ele alalım.Mantıksal açıdan bakılınca, İslâm'ın ekonomik kalkınmayı desteklediğini ileri süren bu sav, İslâm

dünyasının yadsınamayacak ekonomik düşüşüyle çelişmez.İslâm kalkınmayı olumlu yönde etkilemiş, ancak başka etmenler bu kalkınmayı bastırmış olabilir.Böyle bir görüşün bir türü 1940'lardan beri İslâm öğretilerine dayanarak ekonomi bilimini yeniden yapılandırmaya çalışan düşünce okulunun, yani İslâm ekonomisinin bilinen bir özelliğidir.[22] İslâm ekonomisinde, Kur'an'daki birçok ayetin çalışmayı ve zenginleşmeyi teşvik etmesine dayanılarak,[23] İslâm'ın öngördüğü İktisadi buyrukların, mali düzenlemelerin, sözleşme kurallarının, dağıtım araçlarının ve davranış biçimlerinin ekonomik kalkınma için ideal bir çerçeve sunduğu görüşü savunulur.Bu görüşü kanıtlamak için de, yedinci yüzyıl Arabistan'ındaki ilk İslâm toplumunun ekonomik başarılarına bakmanın yeterli olacağı söylenir.

İslâm uygarlığının ilk dönemlerindeki ekonomik evrim konusundaki güvenilir bilgiler çok sınırlıdır.Ancak, Ortadoğu, Kuzey Afrika ve İspanya gibi Müslüman egemenliğine giren bölgelerin İslâmiyet'in ilk birkaç yüzyılı boyunca ekonomik açıdan ilerlediği konusunda hiçbir şüphe yoktur.Ayrıca İslâm hukuku çerçevesinde getirilen ticari ve mali yasal düzenlemelerin ekonomik kalkınmayı körüklediği[24] ve Batı Avrupa'daki ekonomik evrimi etkilediği[25] bilinmektedir.Öte yandan, İslâm uygarlığının ilk dönemindeki başarılarla İslâm dininin ekonomik kalkınmayı köstekledeği önermesi arasında özde bir uyuşmazlık yoktur.Her şeyden önce, ilk dönemdeki başarıların dinin kalkınmayı önleyen niteliklerine rağmen elde edilmiş olması mümkündür; kalkınmanın ana kaynağı, kültürlerin, fetihler, din değiştirmeler ve yeni siyasal düzenlemeler yoluyla birbirleriyle kaynaşmış olması olabilir.Ayrıca, İslâm bir süre ekonomik büyümeyi desteklemiş olsa da, sonraki fırsatların değerlendirilmesini sağlayamadığı açıktır.Bu gözlem, İslâm'ın ekonomik büyümeye kimi koşullarda zarar verebildiği olasılığını arttırmaktadır.

İslâm uygarlığının ekonomik yükselişinde İslâm'ın payı olmuşsa, gerilemesini de etkilemiş olması akla yatkındır.Buna karşılık, uzun gerileme dönemi İslâm dışındaki etmenlerle açıklanabiliyorsa, önceki yükselişte de din dışı etmenlerin rol oynamış olacağı düşünülebilir. Toplum bilimlerine düşen görev hem yükselişi, hem de gerilemeyi açıklayan toplumsal mekanizmaları saptamaktır.İktisadi yarar savını geliştirenler, yükselişi İslâm'ın getirdiği kurumsal ve ahlâki değişikliklere bağlarken, gerilemeyi kısa süren bir "Altın Çağ'dan" sonra Müslümanları giderek İslâm'la çatışan ekonomik etkinliklere yönelten güçlere bağlar.İnsanın cennetten

kovuluşunu anlatan Sümer ve İbrani öykülerini andıran bu açıklamaya göre, İslâm uygarlığının yedinci yüzyıl ortalarından sonraki başarıları, Abbasi Halifeliği'nin doruğa ulaştığı dönem ve Osmanlı İmparatorluğu'nun genişleme dönemi bile, yozlaşma olarak nitelenir.Bu açıklama, İslâm uygarlığının neden yozlaştırıcı etkilere maruz kaldığına açıklık getirmez.İdeal ekonomik düzeni durağan bir düzen olarak düşündüğü için de, değişen koşullara ayak uyduramayan uygarlıkların gerilemeye mahkûm olduğunu gözden kaçırır.

İktisadi yarar savının bir başka biçimi, Batı'nın İktisadi başarılarım küçümserken İslâm dünyasının ekonomik başarısızlıklarını da önemsemez.Örneğin, Ahmed Haffar'a göre Batı'nın ekonomik genişlemesi başka toplumların yararlanabileceği pek az ders sunmuştur; psikolojik ve toplumsal sorunlar doğurduğundan, bu genişlemenin kalkınma olarak nitelendirilmesi bile yanlış olur.Haffar, gerçek kalkınmanın ancak "Altın Çağ"ın tertemiz sadeliğine dönüşle gerçekleşebileceğini sözlerine ekler.[26]

İktisadi zarar savı

Çağdaşlığın yadsınamaz kusurları, kıtlığın ortadan kalkması, insan ömrünün büyük ölçüde uzaması gibi ekonomik büyümenin sağladığı yararları elbette ki yok etmez.*İktisadi zarar savı* olarak adlandırabileceğimiz son sınıfa giren açıklamalar, bu tür gelişmelerin uygarlıktan uygarlığa farklılıklar gösterdiği gözleminden yola çıkarlar.Haffar'ın tersine, ilgilendikleri konular, İslâm dünyasının neden göreceli bir gerileme geçirdiği, bu gerilemenin neden uzun sürdüğü, Müslümanların sanayileşmede neden ağır kaldığı ve İslâm dünyasının petrol zenginliğine rağmen neden görece yoksul olduğudur.Açıklamalardan yalnızca birkaçı açıkça belirtilen neden-sonuç bağlantılarına dayanıyor.Aşağıdaki dört bölümde görüleceği üzere en basit açıklama, azgelişmişliğin kimi belirtilerini sıralamaktan öteye gitmiyor.Daha ince açıklamalar ise, bir toplumsal dengeyi ya da devingen bir süreci tanımlıyor.Ne var ki, hiçbiri söz konusu sorunların temelinde yatan güçleri tümüyle ortaya çıkarmıyor.Önce bu savın en az doyurucu olanını, yani kalıcı iktisadi zarar savını ele alalım.

İslâm'ın kalkınmaya kalıcı bir engel oluşturduğu görüşü

Yirminci yüzyılın ortalarından önce Batılı bilim adamlarınca sıkça ve açıkça dile getirilen bir görüş, İslâm'ın ilke olarak değişmezliği benimsediğidir."Şarkiyatçılık" kisvesi altında yürütülen birçok inceleme, İslâm'ın uyum sağlama yeteneğinden yoksun bir toplum düzeni yaratan ve destekleyen bir din olduğu temasını işlemiştir.1883-1907 yılları arasında İngiltere adına Mısır'ı fiilen yönetmiş olan Lord Cromer bu görüşü şöyle ortaya koymuştu:"İslâm'da reform olmaz.Başka deyişle, reformdan geçirilmiş İslâm, artık İslâm sayılmaz, onu başka biçimde nitelemek gerekir.Öyleyse, eski inançlarına sarsılmaz bir biçimde bağlı ve Avrupa uygarlığına olan nefretleri bu uygarlık ilerledikçe artan muhafazakâr Müslümanların kalkınma sürecine katkıda bulunmalarını beklemek saflık olur."[27]Cromer'e göre Hristiyan Mısırlılar, "Avrupalılarca yönetildiği durumlar dışında, ülkeyi yönetecek tek gücü değilse de, asıl gücü" oluşturmaktaydı.Bu izlenimleri bütünleyen benzer bir görüşü, gerek erken İslâm'ın gerekse İslâmiyet'i yayan Arapların bilime ve felsefeye düşman olduklarını ileri süren Fransız bilim adamı Ernest Renan ortaya atmıştır.[28]Renan, Arapların yalnızca İran ve Helen etkilerinin güçlü olduğu dönemlerde bilimin ilerlemesine önemli katkılarda bulunduğunu savunur.Ona göre, hiçbir din özgür araştırmayı özendirmemiş, ancak İslâm, dogmanın egemenliğini dünyevi hayata uyguladığından kendi başına bir sınıf oluşturmuştur.

Buna benzer birçok görüşten daha söz edilebilir; en aşırılarından bazıları, Edward Said tarafından eleştirilmiştir.[29]İlginçtir ki hepsi de, çağdaş İslâm ekonomisinin benimsemiş olduğu iktisadi yarar savı gibi, İslâm'ın zamanla değişmeyen, kapalı bir sosyo-ekonomik düzen sunduğunu öne sürer; ayrıldıkları tek nokta, algılanan değişmezliği bir lütuftan çok sakınca olarak değerlendirmeleridir.Bugünün İslâm iktisatçılarının birçoğuna göre Müslümanlar, Batı'nın geçirdiği dönüşüme imrenmekle hata etmektedir; buna karşılık, Cromer ve Renan gibi düşünen Şarkiyatçılara göre sorun, Müslümanların Müslüman kaldıkları sürece Batılılaşamayacağıdır.Bu karşıt tavırların altında şeriatın özünde hiçbir zaman değişmeyeceği yolundaki yaygın varsayım yatar.Ne var ki, ekonomi bilimiyle İslâm'ın arasında bir bağ kurulamayacağı görüşünü savunanların da önemle belirttiği gibi, İslâm sürekli olarak genişlemekte, daralmakta ve yeniden yapılanmaktadır.Geçerli İslâmi söylem içinde Kur'an hiçbir zaman tartışma konusu edilmezse de,

yeniden yorumlanabildiği bir gerçektir. Örneğin, çoğunlukla her türlü faizi yasakladığı yönünde yorumlanan Kur'an ayetleri, belirli bölge ve zamanlarda sömürüye dayanmayan faiz çeşitlerinin yasak dışında tutulduğu yolunda yorumlanabilmiştir.

Ancak Cromer ve Renan, İslâm'ın kaderciliği özendirdiğini ve yeniliklere karşı çıktığını düşünür.İslâm'ın teslimiyet anlamına geldiği, Kur'an'da da kaderciliğin salık verildiği yönünde yorumlanabilen ayetler bulunduğu doğrudur.[30]Dahası, müdahaleci bir Tanrı'nın yapıtlarına olağanüstü bir özellik mal etmeyi öğrenmiş kişilerin kurulu düzeni sorgulama olasılıklarının düşük olması beklenebilir.Ne var ki, hiçbir büyük din kaderci öğelerden arınmış değildir.Ayrıca kalkınma önündeki temel engel İslâm'ın öğretileriyse, bunların değişmezliğini sağlayan toplumsal mekanizmayı da saptamak gerekir; ne Renan ne de Cromer bu adımı atmıştır.Bununla ilgili bir başka sorun da şu: anılan yazarlar, Müslümanların sosyo-ekonomik değişim karşısındaki tavırlarındaki çeşitlemeleri göz ardı etmişlerdir.Kaldı ki ne Cromer ne de Renan, İslâm'a bağlılığın muhafazakârlıktan mı, yoksa verim düşüklüğünden mi kaynaklarıdığını ciddi biçimde incelemiş, ikisi de gözlemlediği ekonomik geri kalmışlığı bu sorunlarla özdeşleştirmekle yetinerek, İslâm'ın ekonomik açıdan en başarısız dönemini, İslâm uygarlığını bir bütün olarak suçlayacak biçimde genelleştirmiştir.[31]

İslâm'ın nasıl ortaya çıktığını ve nasıl yayıldığını saptamadan onun kalkınmaya engel oluşturduğunu görme eğilimi Cromer ve Renan'ın kuşağındaki yorumcularla son bulmaz.Aynı boşluklar, altın çağını İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki yirmi beş yılda yaşayan modernleşme kuramcılarının yapıtlarında da görülür.Bu okulun önde gelen üyelerinden Daniel Lerner, The Passing of Traditional Society (*Gelenekçi Toplumun Sonu*) adını taşıyan en tanınmış yapıtında, "Ortadoğu liderlerinin üç kuşaktır en önemli sorunu, ‘Mekke ile makineleşme' arasında bir seçim yapmak zorunda olup olmadıklarını, başka deyişle, bu iki unsurun birbiriyle bağdaştırılıp bağdaştırılamayacağını saptamaktır" diye yazar.[32]Lerner'a göre, Müslümanlar, gerçek bir seçimle karşı karşıyadır; dahası, eninde sonunda "Mekke"ye sırt çevirerek "makineleşme"yi yeğleyeceklerdir.Lerner, "Mekke"nin neden modernleşmeyi engellediğini açıklamaz. Yalnızca uygulanmakta olan biçimiyle İslâm'ın, İslâm dünyasının ilerlemesi açısından önem taşıyan yapısal değişiklikleri zorlaştırdığını söyler.

Savaştan sonraki yılların önde gelen kalkınma iktisatçıları, İslâm dünyasının ekonomik kalkınması için İslâm'ın en azından yeniden yorumlanması gerektiği konusunda modernleşme kuramcılarıyla aynı görüştedir. Örneğin Arthur Lewis, ekonomik kalkınma konulu ders kitabında şu görüşü ileri sürer: "Kimi dinsel kurallar ötekilere oranla ekonomik kalkınmaya daha uygundur.Bir din maddi değerlere, çalışmaya, tasarrufa, verimli yatırıma, ticari ilişkilerde dürüstlüğe, yeni şeyler denemeye, riske girmeye ve fırsat eşitliğine önem verdiği oranda kalkınmayı destekler; bunlara ne kadar karşı ise, kalkınmayı da o kadar köstekler."[33]Lewis, kalkınmaya sağladıkları destek açısından dinleri ayrıntılı bir biçimde sınıflandırmasa da, verdiği örnekler kendisinin, İslâm'ın kalkınmaya engel oluşturduğuna inandığını gösterir.Yazar, kalkınmaya katkısı olan birkaç dini azınlıktan söz ettikten sonra, Hint Müslümanlarını ekonomik yönden uyuşuk azınlıklara örnek gösterir.Lewis'in bu örneği verdiği paragrafın içinde kimi azınlıkların ekonomik kalkınmayı köstekleyen ilkeler benimsediğini belirtmesi anlamlıdır, ama ne bu ilkelerin nasıl ortaya çıktığını ne de geçerliliklerini sürdürme nedenini açıklamış olduğunu hemen belirtelim.Aynı sorun lrma Adelman ve Cynthia Taft Morris'in yapıtlarında da görülür.[34]Adelman ve Morris ekonomik başarıları belirleyen çeşitli toplumsal etmenleri saptarken, dinleri insanları kendi kaderlerini belirlemeye ne ölçüde özendirdiklerine göre sıralayan bir ölçüt kullanırlar.En yüksek değerin "A+", en düşük değerin de "D" olduğu bu sıralamada, İslâm, "insanın kendi durumunu değiştirme gücü konusundaki ılımlı kaderciliği" dolayısıyla B notuna lâyık görülüyor.Sözü edilen iki yazarın, ne gözlemledikleri tutumların köklerini ne de bunların nasıl yayıldıklarını açıklamaya çalışmadığını hemen belirtelim.

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki çeyrek yüzyılın modernleşme ve kalkınma kuramcıları, Şarkiyatçı selefleri gibi, İslâm hakkındaki görüşlerini, dini, insanın ilerledikçe ortadan kaldıracağı bir uyuşturucu olarak gören düşünce akımının etkisi altında oluşturmuştur.[35]Bu kuramcıların birçoğu büyük Doğu dinleri hakkında da olumsuz görüşler beslemiş[36] ve genellikle ekonomiyi de kapsayan geniş bir alanın dinin nüfuz sahası dışına çıkarılmasını desteklemiştir.İslâm'ın kalkınmayı Hristiyanlık kadar desteklemediğini düşünmüşlerse, bunun temel nedeni çoğunluğunu Hristiyanların oluşturduğu ülkelerde lâikliğin, çoğunluğunu Müslümanların oluşturduğu ülkelere göre daha sağlam temellere oturmuş olmasıdır.Bu görüşü savunanların, İslâm'ın etkileri hakkında temelsiz iddialarda

bulunabilmelerinin bir başka nedeni ise, okurlarının bu iddialara karşı koyamayacak ölçüde cahil olmasıydı.

Modernleşme yaklaşımının, İslâm hakkındaki bilgisi sathi olan düşünürlerin tekelinde olduğu söylenemez.Aynı yaklaşım, İslâm dünyasının ekonomik kalkınmasının lâikleşmeye bağlı olduğu inancını geliştiren kimi İslâmologlarca da kabul görmüştür.Örnek olarak, Türk tarihi üzerindeki yapıtlarında her toplumsal ilerlemeyi İslâm'ın etki alanının daralmasına bağlayan Niyazi Berkes[37] verilebilir.Berkes, Osmanlı vatandaşlarının Batı'daki bilimsel ilerlemeleri Batılıların kurduğu, genellikle de onların işlettiği okullarda öğrendiğini gözlemler.Geleneksel okulların dine dayalı eğitim programı, Atatürk'ün 1920'lerdeki reformları sonucu bu okullar kapatılıncaya dek değişmemişti.Gerek Osmanlı İmparatorluğunda, gerekse imparatorluğun mirası üzerinde kurulan yeni ülkelerde modernleşme eylemlerini başlatan önderlerin neredeyse tümü Batı'daki düşünce akımlarına aşinaydı.Avrupa'daki Aydınlanma akımıyla ortaya çıkan yeni düşüncelerin Müslümanlardan önce imparatorluktaki gayrimüslimlere ulaşmış olması da anlamlıdır.

Berkes ve daha başka düşünürler,[38] ulemanın hukuki, toplumsal ve eğitsel konuları kapsayan çok geniş bir alanda yasal yetkilere sahip bulunduğuna ilişkin pek çok kanıt gösterirler. İslâm, temelde Tanrı ile kul arasındaki ilişkileri yönetecek bir kurum getirmemesine rağmen, uygulamada din görevlileri, hükümdar dahil olmak üzere Müslümanların İslâm'ı nasıl yorumlayacaklarını önemli ölçüde denetlemiştir. Berkes ayrıca din adamlarının genellikle muhafazakâr olduğuna ve İslâm dünyasındaki bütün reformcuların ulemanın muhalefetiyle karşılaştığına işaret eder.

Ne var ki, Berkes'in kendi gözlemleri bile gelişme önünde katı bir din engeli bulunduğu yolundaki görüşün yanlışlığını ortaya koymaktadır.Müslümanlara hizmet edecek olan ilk basımevinin, Gutenberg basımevinden neredeyse üç yüzyıl sonra, ancak 1727'de kurulmuş olması genellikle din adamlarıyla hattatların yenilik düşmanlığına bağlanır.İlk yıllarda basımcılık dinle ilgili olmayan kitaplarla sınırlı kalmış olsa bile, Berkes bu karşı koyuşun pek sonuç vermediğini belirtir.[39]Bir başka eserinde de Berkes gecikmeyi büyük ölçüde kitaba olan talebin düşük olması, kâğıdın pek az bulunması ve gerekli teknik altyapının yokluğu gibi din dışı etmenlere bağlar.[40]Berkes, din adamlarının Batı tarzı mühendislik ve tıp

okullarının kurulmasına itiraz etmediklerine de dikkati çeker.Dahası, İslâm dininin yeniliğe direneceği yolundaki korku, çoklukla temelsiz kalmıştır.Sofu Müslümanları incitme korkusuyla Osmanlı İmparatorluğu'ndaki ilk çağdaş tıp okulları, anatomi dersini kadavra yerine balmumundan yapılmış vücutlar üzerinde öğretmiştir.Ancak, sonradan kadavra kullanılmaya başlandığında hiçbir itirazla karşılaşılmamıştır.Şurası da bir gerçek ki, Tıbbiye Müslüman öğrenci bulmakta hiç de güçlük çekmemiştir.[41]Tıbbiye'ye kaydedilen Müslümanların, nüfusun dar bir kesimini temsil ettiği söylenebilir.Gerçekten de bunların hiçbiri çağdaş tıptan uzak durulması yönünde yoğun baskı gören bir kesimden gelmemişti.Ama çağdaş öğrenim görmek isteyen her Müslümanın aşılamayacak engellerle karşılaşmadığı ortadadır.

Berkes'in kendi yapıtlarından aktardığımız bu örnekler, Rodinson'ın İslâm dünyasının ekonomik yönden Avrupa'ya ayak uyduramamasında İslâm'ın tek başına önemli olmadığı savını desteklemektedir.Rodinson'ın İslâmi ilkelerden sıyrılmanın kolaylığı üzerindeki gözlemleri gibi, Berkes'in sunduğu örnekler de İslâm dünyasının bin yıl önce ulaştığı doruk noktasından sonra en azından göreceli olarak çarpıcı biçimde gerileyişinin getirdiği muammayı derinleştirir.Nitekim, Berkes'in durumu abarttığını saptamak İslâm dünyasının uzun gerileme döneminin inkâr edilemez kanıtlarını ortadan kaldırmaz; yalnızca birtakım yeni sorular doğurur.O halde, din adamlarının direnişi tek başına sonucu belirlemediyse, neden İslâm dünyası çağdaş tıbbı benimsemekte bu kadar gecikti?İspanya'dan kaçan Musevi mülteciler daha 1493'te Osmanlı Musevileri için kitap basmaya başladığı halde neden Müslümanların kitaba olan düşük talepleri, on sekizinci yüzyıla kadar matbaanın kârlı bir iş alanı olmasını engelledi? Bu tür sorulara verilecek yanıtların dinsel boyutları olduğunu anlamak için, sorunu kaderciliğe, İslâmi öğretilere ya da dinsel kurumlara bağlamak gerekmez.

Bundan sonraki iki bölümde, burada eleştirilenlere göre daha gelişmiş görüşler incelenecektir.Bireysel anlayış ve tavırların ekonomik evrim yönünden taşıdığı önem vurgulanırken, gözlemlenen eğilimlerin kökenleri de açıklanmaya çalışılacaktır.Böylece, İslâm'ın doğurduğu ekonomik etkilerin değişkenliği gösterilerek, belirli öğelerin zaman zaman değişimi desteklediği, bazen de engellediği ortaya konacaktır.İleride göreceğimiz gibi, bu yeni görüşlere göre toplumsal koşullar, istikrarı destekleyen dinsel

niteliklerin önemini arttırmış ve bunlar, İslâm'ın yeniden yorumlanmasıyla kurulu düzenin meşrulaşmasına katkıda bulunmuştur.

İslâm'a bağlanan durağan dünya görüşleri

Konumuzla ilgili bir sav, Ortadoğu devletlerinde asıl amacın hükümdarları iktidarda tutmak olduğu görüşüne dayanır.Bu hedefe ulaşmak için alınan önlemler, ticaret ile üretimi biraz özendirmekle birlikte, ideolojik ve kurumsal sertleşmelere de yol açmıştır.

Halil İnalcık "Osmanlı İktisadi zihniyeti" üzerine yaptığı incelemede bu görüşü geliştirir.[42]İnalcık'a göre, Osmanlı padişahları büyük şehirlerin refah içinde olmaları amacıyla ticaret merkezleri kurmuş ve önemli ticaret yollarını denetim altında tutmuşlardır; aynı zamanda, öncelikle kendi güvenliklerini düşünerek, ekonomik istikrara da önem vermişler, buna bağlı olarak da fiyat denetimleri uygulamış, ihracatı düzenlemiş, hayır işleri için vakıflar kurmuş, vergi yükünü büyük ölçüde kırsal kesime yüklemiş ve en önemlisi, temel kurumsal değişiklikleri kısıtlamışlardır.Osmanlı ekonomik düzeni, benzer biçimde yönetilen ülkelerin ele geçirilmesini mümkün kılacak kadar verimli olmuştur.Ancak, toplumsal dönüşüm geçiren Avrupa, ekonomik ve askeri yönden Osmanlı İmparatorluğu'nu geçince, geleneksel düzenin ciddi bir engel yarattığı ortaya çıkmıştır.Buna rağmen, uzun süren fetihler nedeniyle kurulu toplumsal düzenin yeterli olduğu inancına koşullanan Osmanlı hükümdarları, devletin neden gittikçe geri kaldığını anlamakta zorlanmışlardır.

Demek ki, Osmanlı İktisadi zihniyetinin giderek ciddileşen yetersizliği, toplumsal istikrara odaklanması olmuştur.Bu tutum günümüzde ekonomik kalkınma olarak adlandırılan kavramın ortaya çıkışını yavaşlattı. İnalcık'ın açıklamalarında din, ideolojik ve kurumsal sürekliliğin ardındaki güç olarak tanımlanmaz.Öte yandan, İnalcık, İslâm'ın, toplumsal istikrarı amaçlayan politikaları meşrulaştırmak yoluyla kurulu düzeni desteklediğini söyler.Örneğin, piyasa düzenlemelerine dinsel bir dayanak arayan Arapların İslâm dinine getirdikleri hisbe kurallarını, Osmanlılar çeşitli rekabet karşıtı önlemlere, hatta bütün İktisadi felsefelerine dinsel bir gerekçe sağlamak yolunda kullanmışlardır.[43]Avrupa'nın geçirdiği evrim, Osmanlı ekonomik düzenini giderek yetersiz duruma getirdikçe, bu dinsel etmen büyük

değişikliklerin Osmanlı toplumu için bir zaferden çok İslâm için bir yenilgi olarak görülmesine, böylece dinin reformların önünde engeller yaratmasına neden olmuştur.Başka bir deyişle, kurulu düzenin din yönünden taşıdığı önem, değişimin öngörülen maliyetini arttırmıştır.

Bunun sınırlı bir değerlendirme olduğu birazdan ortaya çıkacaktır. Şimdilik İktisadi zihniyet konusuna dönelim.İnalcık'ın gözlemlediği İktisadi zihniyet, İbni Haldun'un[44] İslâm devletlerinin yükseliş ve gerilemelerini ele alan ünlü kuramında olgunluk dönemi geride kalmış devletlerin seçkinlerine bağlanan tutumlarla uyuşur.İbni Haldun'a göre, İslâm dünyasında devletler genellikle ganimet ve zafer beklentileriyle iteklenen cengâverlerce kurulurdu.Bu cengâverler, yendikleri toplumları kendi yönetimleri altında birleştirip düzene sokar, sonra da kendileri yerleşik düzene geçerlerdi.Onların sakin ve rahat bir ortamda yetişen torunlarında ise, devletlerinin kuruluşuna yol açan yağma özlemi ve hareketlilik görülmezdi.Torunlar kazançlarını korumaya öncelik tanıdıklarından ülkeleri, daha gelişmiş bir sosyo-ekonomik düzen amaçlayan gözü pek genç göçebelerce kurulan çetelerin akınlarına açık olurdu.Demek ki, İbni Haldun'a göre, ekonomik gelişmenin ana kaynağı, yağma güdüsüyle gerçekleşen fetihlerdir; genişleyemeyen devletler değişim inisiyatifinden yoksun kalıp dağılacaklardır.Buradaki din bağının kökeni, İslâm'ın fetih eylemine kazandırdığı meşruiyettir.İlk İslâm devletinin genişlemesinde fetihlerin önemli yer tutmuş olduğu bilinmektedir.Dahası, İslâm'ın temel kaynaklarında fetih, Müslümanlığı yaymak için kullanılan bir eylem olarak meşrulaştırılmıştır. Bu bakımdan, fetihe verilen önemin yeni zenginlikler yaratılmasını köstеklediği ölçüde, İslâm'ın yoğun ekonomik büyümeye gem vurmuş olması mümkündür.

İbni Haldun'un eserlerini verdiği dönemde, İslâm'ın Avrupa'ya yayılışının doruğuna ulaşması için daha iki yüzyılın geçmesi gerekecekti.Bu bakımdan, onun İslâm ülkelerindeki bilimsel çalışmaların azalmasına üzülüp "Diyar-ı Rum"daki felsefi gelişmelere duyduğu hayranlığı dile getirmesi[45] şaşırtıcıdır. Öyle anlaşılıyor ki İbni Haldun, ekonomik kalkınmayı içeriden destekleyen bir gücün fetihlere dayanan bir düzeni geçeceğini anlamıştı.Ancak bu görüş, İbni Haldun'un İslâm dünyasındaki görece ekonomik gerilemeyi tam olarak açıkladığı anlamına gelmez.En kayda değer yanı ise, İslâm devletlerindeki yetersizliklerin neden içeriden sorgulanmadığını açıklayamamasıdır.İbni Haldun'un bu devletleri

yönetenlerin neden pasif davrandıklarını açıklayan görüşünü kabul etsek bile, o ülke halklarının seslerini neden yükseltmemiş oldukları sorusu yanıtsız kalır.İslâm toplumlarını, kendilerini İktisadi yönden rakiplerine göre güçlü kılacak düşünceler üretmekten, yeni düzenlemeler denemekten, inisiyatif kullanmaktan alıkoyan tam olarak neydi?İnalcık'ın gözlemleri de benzer sorunları ortaya atar.Başka hükümdarlar gibi Osmanlı padişahlarının da siyasal istikrarı korumak istemiş olduklarını anlamak kolaysa da, yönetimde etkin olmayan Osmanlı halklarının ekonomik ilerlemeyi kısıtlayan düzenlemelere neden boyun eğdiklerini anlamak zordur. Osmanlı İmparatorluğu'nun altın çağında bile toplumsal ayaklanmalara yabancı olmadığı bir gerçektir.On altıncı yüzyıldaki Celâli isyanları buna örnek olarak gösterilebilir.[46]Ne var ki, bu ayaklanmalar genellikle düzensiz eylemlerdi. Üstelik, Celâli isyanlarını gerçekleştirenler refah arttırıcı bir ideolojiden yoksun olup, temel toplumsal reformdan çok, zor yoluyla imparatorluktaki gelir dağılımını yeniden düzenlemeyi amaçlıyorlardı.

İslâmi dünya görüşünün durağanlığına parmak basan üçüncü değerlendirmenin odak noktası, Osmanlı tüccarlarının toplumsal konumudur.Sabri Ülgener, Osmanlı esnaf loncalarının, kendi pazar paylaşımı uygulamalarını meşrulaştırmaya çalışırken, bir yandan da tüccarların spekülasyon, fiyat farkından kâr etme, fiyat kırma, reklâm, ürün geliştirme gibi rekabete dayalı uygulamalarını baltaladıklarına değinir.[47]Ülgener'in görüşleriyle İnalcık'ın görüşleri arasında birbirini tamamlayıcı noktalar bulunduğu açıktır.İstikrarı amaçlayan Osmanlı yöneticilerinin esnafı tüccarlara tercih etmiş olmaları akla yatkındır, çünkü esnaf durağan, tüccarlar ise hareketli bir kesimdi.Yönetici sınıfı lonca içi rekabetin en aza inmesinin kısa vadede siyasal istikrarı arttıracağını düşünüyor olabilirdi.

Ancak toplumun kimi kesimlerinin belirli değerlerden kazanç sağladığını göstermek, bu değerlerin nasıl yayıldığını ve nasıl yaşadığını açıklamaya yetmez.Ülgener'in açıklaması, Osmanlı tüccarlarının toplumsal konumunun neden zamanla gerilediğini, neden tüccarların olumsuz imajlarını değiştiremediğini, neden İslâm'ın rekabete dayanmayan bir ahlâk düzenini benimsediğini açıklığa kavuşturmuyor. Bu muamma, kendisi de bir tüccar olan Hz. Muhammed'in, konuya ilişkin kimi hadisler yakıştırmaysa da, piyasa rekabetinin engellenmemesi yönünde girişimlerde bulunduğunu belirten hadisler akla getirildiğinde derinleşir.Erken İslâm düşüncesinin,

rekabeti destekleyen kimi gelenekleri içinde barındırdığı göz önünde tutulduğunda, rekabetin artmasından yararlanabilecek Müslüman tüketicilerle tüccarların, loncaların rekabeti köstekleyen etkilerini ortadan kaldıramamış olmaları özellikle şaşırtıcıdır.

Şurası bir gerçektir ki, tüccarların toplum içindeki düşük konumu, İslâm dünyasının uzun süren iktisadı gerilemesini tümüyle açıklamaz. Siyasal gücü ellerinde tutanlar, çağdaş ekonominin oluştuğu yerlerde bile, tüccarları hor görmüştür.Jack Goldstone Yakın Çağ öncesi İngiltere üzerine yapılan son incelemelere dayanarak, şu görüşü öne sürer: "İngiltere'nin başlıca tüccarları soylu seçkinlerin arasına hiç girememiştir.Ticaret yoluyla zenginleşen kesim, 1800'e kadar yaşam koşullarını iyileştirmişse de, soyluların kızları yine de kendileriyle evlenmeye yanaşmamıştır.Bu döneme kadar tüccarlar toplumun ayrı ve aşağı bir kesimi olarak kalmıştır."[48]Loncaların rekabet karşıtı düzenlemeleri konusunda da benzer bir görüş öne sürülebilir.Jones'un bize hatırlattığı gibi, Avrupa'daki loncalar da çeşitli kısıtlamalara başvurarak endüstrileşmeye olumsuz tepki göstermişlerdir.[49]O halde, Avrupa ile İslâm dünyası arasındaki fark loncaların değişik tutumlarında aranmamalıdır; temel fark, Avrupa'daki yöneticilerin lonca ayrıcalıklarının topluma yüklediği maliyetin bilincine daha önce varmış olmasıydı.Yaklaşım ve politikalardaki ufak farkların bile yıllar, yüzyıllar boyunca ekonomik yaşamı kökten etkileyip önemli ölçüde değiştirebileceğini hemen belirtelim.Söz konusu iki uygarlığın tüccarlara karşı tutumlarında beliren küçük değişiklikler, uzun bir zaman diliminde büyük sonuçlar doğurmuş olabilirdi.

Ülgener'in savının ortaya koyduğu bir başka muamma da, İslâm'a bağlanan ekonomik ahlâkın günümüze dek geçerliliğini korumuş olmasıdır. Çağdaş İslâm ekonomisinin bile ana hedefi, Batı'yla kurulan ilişkilerle yayılan bireyci ekonomik ahlâkın yerine Orta Çağ Ortadoğu'sunda görülen cemaat ahlâkını geri getirmektir.İleride göreceğimiz gibi, katı bir bireyci ahlâk, insanları, toplumsal sonuçlarını düşünmeden kendi amaçlarını gerçekleştirmeye özendirir.Buna karşılık, cemaat ahlâkı dikkatleri ortak gereksinimlere çeker.İslâm ekonomisinin, fiyatlarda adaleti sağlamak, eşit ücret ödemek, faizcilik ve spekülasyondan kaçınmak gibi buyruklarını dayandırdığı gerekçeler, bireysel gereksinimleri toplumunkilerle dengede tutma kaygısını yansıtır.[50]İslâm'ın cemaatçi ekonomik ahlâkının, Hristiyanlık da dahil olmak üzere, başka dinlerde de karşılıkları vardır. Ne

var ki, sanayi devriminden önceki dönemde, Hristiyanlığın giderek gelişen kesimleri cemaat ahlâkından uzaklaşarak bireyciliği benimsemiştir.[51]Buna karşılık, Ülgener ve başkalarının gözlemlediği gibi, Avrupa kapitalizminin yükselişiyle birlikte ortaya çıkan ahlâk değişimi, İslâm dünyasında ortaya çıkmamıştır.Bu gözlem elbette ekonomik başarılardaki farkı açıklamaz.Ahlâk değişimi ekonomik kalkınmayı desteklediği ölçüde, durağan bir dünya görüşünü ortaya koyan çalışmalar geri kalmışlığın belirtilerini açıklar; ama o dünya görüşünün altında yatan nedensellik mekanizmasını tanımlamaz.Başka deyişle, bu tür çalışmalar istikrarı, kaynağını vermeden belirler.

İslâm dünyasında algılar ve bilginin katılaşması

İnalcık'ın Osmanlı iktisadı zihniyeti hakkındaki görüşleri, tıpkı Ülgener'in görüşleri gibi, Osmanlı İmparatorluğu'nun gerilemesine neden kayıtsız kalındığı sorusunu akla getirir.Askeri, siyasal ve ekonomik üstünlüğe ulaşmış bir uygarlık gerilemeye başlayınca, bu durumun tahlil edilmesi beklenir.Gerçekten de on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda birçok Müslüman, İslâm dünyasının geri kaldığı gerçeği ve gerilemesinin etmenleri üzerine görüş bildirmiştir.Bernard Lewis, birkaç istisna dışında, bu kişilerin Avrupa'nın ilerlemesini temelde üstün silah gücüne bağladıklarını[52] ve pek azının Avrupa'nın gelişen askeri üstünlüğünün altında yatan yeni ekonomik değerlerin ve kurumların önemini kavramış olduğunu belirtir.[53]Nitekim, İslâm yönetimindeki belli başlı devletler ordularının modernleştirilmesine rehberlik etmeleri için Batılılardan yararlanmakla birlikte, uzunca bir süre Batı toplumunu, kültürünü ve ekonomik uygulamalarını anlamak yolunda çaba harcamamışlardır.Lewis'e göre, on dokuzuncu yüzyıla kadar ekonomik içeriği olan tek bir yapıt ne Arapça'ya, ne Farsça'ya ne de Türkçe'ye çevrilmiştir.[54]

İslâm dünyasının gerilemesini gözlemleyen Müslümanların ekonomik sorunlara kafa yormadığı elbette ki söylenemez.İktisaden güçsüzleşmelerine yol açmış olduğunu düşündükleri etmenler arasında yozlaşma, adam kayırma, baskı, hırs ve yüksek vergiler gibi etmenler sayılabilir.Bir çoğuna göre, bu tür sorunların nedeni, geçmişin başarılarını desteklemiş olan değerlerin ve kurumların aşınmış olmasıydı.Bu kişiler için en uygun çare bir zamanlar yararları görülmüş yapıları keşfetmek, güçlendirmek ve

yeniden uygulamaktı.Oturmuş toplumsal kurumların ilerleme adına sorgulandığı Avrupa'nın tersine, İslâm dünyasında on dokuzuncu yüzyıla kadar kökten toplumsal değişimi amaçlayan hiçbir kayda değer eylem görülmemiştir.[55]

Lewis bu tür bulguları yorumlarken İslâm'ın kendisinde bir kusur bulmaz ve şöyle der: "Ekonomik açıdan bakıldığında, Müslümanların toplumsal ve hukuksal uygulamalarında dikkatle yeniden değerlendirilmesi gereken birçok sorun olmasına rağmen, İslâm doktrininde ekonomik ilerlemeye ters düşen hiçbir öğe yer almaz."[55]Lewis, daha sonra İslâm dünyasının ekonomik canlılığını yeniden kazanması için gerekli olan ahlâk dönüşümlerini sıralayarak şu konular üzerinde durur: cömertlikle cimriliğin tanımları, mesleklerin saygınlığı ve yeniliklere karşı tutumlar.Lewis'in kalkınma önündeki engeller olarak gördüğü geleneksel değerler, gerek Ülgener'in gerekse İnalcık'ın işaret ettiği değerlerle örtüşür.İnalcık'ın ekonomik gerilemeye getirdiği açıklamada en önemli öğe yenilik korkusu, Ülgener'inkinde ise tüccarların toplumdaki düşük konumudur.Ancak Lewis'in çıkış noktası, kalkınmayı önleyen değer ve uygulamaların ötesine geçer.Lewis'e göre, gerilemeyi inceleyen Müslümanlar genellikle yerleşik eğilimlerden isabetsiz sonuçlar çıkarmış, Avrupa'nın ekonomik gelişimine yön veren toplumsal yapıları gereğince değerlendirememiştir.

O halde, Lewis için dengeleyici yapıların sürekliliği, gerilemenin temel nedeni değil, bir belirtisiydi ve bunlar Müslüman algılarının katılaşması sonucu oluşmuştu.Müslüman gözlemcilerin çoğu, Avrupa'daki dönüşümün hiç olmazsa kimi maddi sonuçlarını olumlu karşılamış, silahlara ek olarak, gemi yapımı yöntemleri ve yeni ilaçlarla ilgilenmişti. Ancak bu gözlemciler ne köklü sosyo-ekonomik reform gereğini ne de dış dünyada yararlı yeniliklere yol açan etmenleri kavrayabildiler.Söz konusu algısal katılık nasıl açıklanabilir?Özellikle de, Müslümanların İslâm dünyasındaki toplumsal yapının Avrupa'nın gelişen kurumları karşısındaki güçsüzlüğünü anlamaları neden yüzyıllar sürdü?Lewis başlıca engelin, insanlara "mantıklı düşünme, eleştiri yetisini kullanma ve tek başına karar vermeyi" öğreteceği yerde, sınırlı bilgiler sunan İslâm eğitim düzeninden kaynaklarıdığını ileri sürer.[57]Avrupa'daki okullardan farklı olarak, Müslüman okulları ezberciliğe alışmış, klasiklere tapan öğrenciler yetiştirmiş, böylece verdikleri mezunlar, bilgiyi bulunup yayılacak bir kaynaktan çok edinilebilecek bir meta olarak görmüşlerdir. Daha önce sunulan, bilime yenilikler getirmiş Müslümanların

zaman içindeki dağılımının da gösterdiği gibi, gözlem ve deneye dayanan bilimsel yöntemler geçerli sayılmıyordu. Avrupa'nın Ortadoğu'ya duyduğu ilginin tersine, İslâm dünyasında Avrupa'ya fazla ilgi duyulmaması da üzerinde durulması gereken bir husustur.Lewis, on sekizinci yüzyılın sonuna doğru Avrupalıların 21 sözlüğün yanı sıra Arapça, Farsça ve Türkçe dil bilgisi üzerine 95 kitap yayımladıklarına dikkat çeker ve şöyle devam eder: "Ne var ki, bir Arabın, bir İranlının ya da bir Türkün kullanabileceği, el yazması ya da basılı, herhangi bir Avrupa diliyle ilgili tek bir kaynak yoktu."[58]

İslâm'ın, sorgulama ve yeniliği sınırlayan eğitim düzeninin biçimlenmesine katkısı olmuş mudur?Bu soruyu Lewis olumlu olarak yanıtlıyor.[59]Erken İslâm döneminde Kur'an ve geleneklerin çözüm getirmediği sorunlara bilim adamları ve hukukçular özgürce yaklaştılar.Bu insanların ortaya koyduğu yenilikler, hem kalkınmayı içten destekledi hem de Müslümanların görüş açılarının genişlemesine yardımcı oldu.Ancak, dokuzuncu ve on birinci yüzyıllar arasında düşünce özgürlüğünün sona erdiğinin ilân edilmesiyle, başka deyişle "içtihad kapısının kapanmasıyla," yenilik arama özgürlüğü de son buldu.İçtihad kapısının kapanması, bütün yanıtların verilmiş bulunduğu, bu yüzden yapılması gereken tek işin kurallara harfiyen uymak olduğu anlamına geliyordu.İslâm ilminin mükemmelliğe ulaştığını, İslâm dünyasının da kendine yettiğini düşünmek, istikrarı özendirmiş ve sorgulamayı kısıtlayan değerler, yaklaşımlar ve uygulamalara da meşruiyet sağlamıştır.Ayrıca bu yaklaşım, sorun çözme yerine ezberciliği özendiren geleneksel eğitim düzenini de güçlendirmiştir.[60]

Ülgener ve İnalcık'ın yapıtları gibi, Lewis'inkiler de konuyla ilgili tarihi gözlemler açısından zengin olmaktan öte, İslâm dünyasındaki ekonomik gerilemenin altında yatan güçlere ışık tutarak Rodinson'un bu gerilemeyi yalnızca siyasal yapılara bağlayan savını çürütür.Bu yapıtlarda, Rodinson'un görüşlerinin aksine, saklı tercihler ve saklı bilginin gözlemlenen eğilimlere katkıda bulunduğu öne sürülür.Joel Mokyr'in saptadığı gibi, istek ve anlayışların önemini göz ardı etme eğilimi uygarlıkların başarısını değerlendirme amacına yönelik çağdaş tarih çalışmalarının çoğunda görülür; ve bu durum İslâm araştırmalarıyla sınırlı kalmaz.[61]Ancak, Lewis'in görüşleri önemli ve değerli olmakla birlikte, bir sosyal bilimciyi tatmin edecek bir model oluşturmaz.İçtihad kapısının kapanmasına neden göz yumuldu?Müslüman toplumlarının hoşnut olmayan kesimleri, ki her

toplumda olduğu gibi bunlarda da huzursuz insanların sayısı her zaman kabarıktı, neden içtihadın sona ermesini sorunlarının bir kaynağı olarak görmedi?Yenilikler yoluyla kazanç sağlayabilecek Müslümanların birikmiş tepkilerini baskı altında tutan etken tam olarak neydi?Yürürlükteki eğitim düzeninin sorgulamayı kısıtlayıp yenilikleri sınırlandırdığı doğrudur, ancak bu durum yeni fikirlerin ve değişim isteğinin oluşmasını bastırmış olamazdı. İslâm dünyasının ekonomik yönden hızla gelişmesinin önündeki engelleri tam olarak açıklayan bir model, potansiyel yenilik taraftarlarının, sayıları ne kadar az olursa olsun, neden hırslarına gem vuran düzeni yıkamadıklarını ortaya koyabilmelidir.Bu model aynca, Batı Avrupa'yla ilişkileri olan Müslümanların muazzam dönüşümleri gereğince değerlendirmelerini engelleyen mekanizmayı da açıklayabilmelidir.

Denemenin son bölümünde, eksik kalan birtakım bağlantıları kurup, önceki bölümlerde ele alınan çeşitli gözlemleri de uzlaştırmaya çalışacağız.Ama önce İslâm dünyasındaki göreceli ekonomik gerilemenin cemaatçilikten kaynaklandığı görüşüne dayanan iktisadi zarar savının bir başka türünü inceleyelim.

Cemaatçilik

Ülgener'in savını ele aldığımızda Batı Avrupa'nın giderek bireyciliğe yöneldiği dönemde, İslâm uygarlığının büyük ölçüde cemaatçi kaldığı yolundaki gözlemini değerlendirmiştik.Ülgener bu kültürel farklılığın ekonomik etkilerini saptamış olan ilk araştırıcı değildi.Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküş döneminde, reformcuların çoğu Batı bireyciliğini, oradaki canlılığın ve gücün anahtarı olarak görüyordu.Önde gelen bir Batı yanlısı Türk, Anglo-Sakson kültürünü, "bireysel özgürlük ve girişim ruhu", "bireysel yetki ve sorumluluk anlayışı" ve "bireyin saygınlığı ve dürüstlüğüne verdiği önem" gibi etmenler sayarak övmüştür.[62]Batılılaşma karşıtları ise, bireyciliği bastırılması gereken Batı özelliklerinden biri olarak görüyor, Batı bilimini övmekle birlikte, İslâm'ın ahlâki, toplumsal ve siyasal bakımdan üstün olduğunu ısrarla savunuyorlardı.Ekonomik geriliği yenmek için Müslümanların, yalnızca aralarındaki birliği yeniden sağlamaları, cemaat bağlarını canlandırmaları ve İslâm'ın özüne dönmeleri gerektiğini ileri sürüyorlardı.Onlara göre, Batı bireyciliğini benimsemek, kusursuz bir dini, insan yapımı, dolayısıyla da etkinliği daha kısıtlı, bir ahlâk düzeniyle

değiştirmek anlamına gelirdi.

Demek ki, Batılılaşma savaşımında iki taraf da, bu sürecin cemaatçiliği bastırarak bireyciliği öne çıkaracağının bilincindeydi.Cemaatçiliğin özü, kişi haklarıyla kişisel sorumlulukların bireyin toplumdaki yerinden kaynaklarıdığı görüşüne dayanır; bu anlayışa göre "iyi" kavramı, genellikle küçük olduğu ve büyük ölçüde kendine yettiği varsayılan toplumun yararıyla özdeştir.Bireycilik ise, etkinlikler, meslekler, inançlar ve sorumluluklar konusunda geniş kişisel özgürlükler sağlar; kendi kendini yönetme düşüncesini ve tavrını onaylayarak, bu tür özgürlüklerden yararlanılmasını en üst düzeye ulaştırmaya çalışır.[63]Gerek bireycilik gerekse cemaatçilik her toplumda mevcuttur ve bireyler ikisinin de çekiciliğini hissedebilir. Piyasa rekabeti içinde bireyci olan kişiler, evlerinde genellikle cemaatçi tutumlar sergilerler.Yine de, bu iki ahlâk düzeninin göreceli güçleri zamana, bireylere ve uygarlıklara göre farklılık gösterir.[64]Cemaatçilik Orta Çağ Fransa'sında modern Fransa'ya göre daha güçlüydü; günümüzde ise, Ortadoğu'da Avrupa'da olduğundan daha etkindir.

Bu iki tutumun İktisadi kalkınma üzerindeki etkilerini açıklamaya yönelik en başarılı çalışmayı Avner Greif yapmıştır.[65]Greif'in temel görüşü, toplumda en yaygın olan ahlâk anlayışının bireylerin "kültürel inançlarını" ya da belirli durumlarda öteki bireylerin takınacakları tavırlar konusundaki beklentilerini biçimlendirdiğidir.Bireycilikle cemaatçilik farklı kültürel inançlar doğurduğundan, yol açtıkları ticari sistemler de farklı olur.[66]Cemaat ahlâkının ağır bastığı bir toplumda hilekâr tüccarların adları kısa sürede kötüye çıkar, çünkü toplumun öteki bireyleriyle yakın ilişkileri vardır; toplumun büyük bölümünün onları cezalandırmak istemesi nedeniyle de tutumlarının bedeli ağır olur.Mal varlıklarının değerini koruyabilmek için, onları dürüstlükten uzaklaştıracak çok güçlü bir neden olmadıkça, sahtekârlıktan uzak dururlar.Bireyciliğin güçlü olduğu toplumlarda ise, tüccarlar toplumsal değerleri pekiştirmek gibi bir sorumluluk taşımaz; bu bakımdan toplumun vereceği ceza tüccarlar arasında güveni sağlamaya yetmez. Bunun en önemli sonucu, piyasada seçkin yere sahip tüccarların daha geniş koşullarda birbirlerini aldatma eğilimine girmeleridir.Bu farklılıklar, ticari ilişkiler konusunda daha kapsamlı sonuçlara da yol açar.Cemaatçi bir düzende güvenin yaygın oluşu tüccarların, ortak ve aracılarını genellikle kendi aralarından seçmesine neden olur.Bireyci bir

düzende ise, tüccarların iş verdiği kişiler tüccar olmayabileceği gibi, kendi cemaatleri dışındaki kişiler olabilir.Her iki durumda da, temel kültürel inançlar geniş bir çerçeve içinde varlığını sürdürür.

Greif, bu basit mantıktan yola çıkarak Orta Çağ'ın iki ayrı tüccar grubunun ekonomik evrimine ışık tutacak birtakım sonuçlara varır.Bu gruplardan biri Akdeniz Havzası'nın Latin ve giderek daha bireyci olan kesiminde yer alan Cenevizliler, öbürü ise, Müslüman egemenliğinde ve cemaatçi olan kesiminde bulunan Mağriplilerdi.İkinci gruptaki tüccarlar Musevi olmakla birlikte, bir arada yaşadıkları Müslümanların cemaat değerlerini paylaşıyordu.Bu bakımdan, Cenevizli tüccarlarla Mağripliler arasındaki farklılık konumuzla yakından ilgilidir.Greif'in savı, Ceneviz toplumunun daha fazla devingenlik gösterdiği, daha geniş bir işbölümüne gittiği ve sözleşme hukukunu geliştirme, mahkemelerin verimini arttırma ve standartlaşmayı özendirme yolunda daha güçlü teşvikler sağladığı gibi sonuçlara varmamızı sağlar.

Greif'in vardığı bütün bu sonuçlar eldeki kayıtlarla uyuşum halindedir.Dahası, hepsi de kapitalizmin İslâm dünyasında değil de, Avrupa'da ortaya çıkışıyla örtüşür.Franz-Xaver Kaufmann'a göre Avrupa kapitalizminin yükselişinden önce şu toplumsal eğilimler belirginleşmişti: üretim, yönetim, araştırma ve kitle iletişimi şebekelerini denetleme gücünün artmasıyla etkinlik zincirlerinin uzaması; meşru siyasal iktidarın, mutlak egemenlik yerine hukukun üstünlüğüne dayandırılması; çeşitli alanların lâikleşmesiyle dinin biçim değiştirmesi.Diğer birçok araştırmacı gibi, Kaufmann da bu ana eğilimlerin köklerini onuncu ve on birinci yüzyıllarda buluyor.[67]Greif'in katkısının önemi, saptanan eğilimlerin, kültürel inançların farklılaşmasıyla oluşan ticaret biçimlerindeki çeşitlenmeden kaynaklarıdığını göstermesindedir.

Birçok iktisat tarihçisi İslâm'ın ilk yüzyıllarından sonra Avrupa ile Ortadoğu arasındaki ticari ilişkilerin çoğunlukla Avrupalıların girişimiyle geliştiğini belirtmiştir.[68]Her ne kadar son araştırmalarda Müslümanların Avrupa-Ortadoğu ticaretinde hep edilgen olduğu yolundaki aşırı görüş pek itibar görmezse de,[69] bu ekonomik ilişkilerin giderek Avrupalıların güdümüne girdiği gözlemi ciddi bir tartışma konusu değildir.İki bölge arasındaki ticaret büyük ölçüde Avrupa şirketlerince yürütülüyordu, ki bu gerçek geçerliliğini günümüzde bile bir ölçüde korumaktadır.Greif'in

sezgileri bu duruma bir açıklama getirir.Bireyci kültürlerin tüccarları kültürler arası ticarete daha yatkındırlar, çünkü cemaat bağları daha zayıf olup kendi çevrelerinin dışındaki insanlarla aracılık ilişkileri kurmaya alışkındırlar.İspanya, Mısır, Suriye, İran, Selçuk Beylikleri ve Osmanlı İmparatorluğu gibi çeşitli Müslüman devletleri daha on ikinci-on dördüncü yüzyıllarda Batılı tüccarlara tek taraflı ayrıcalıklar sağlamıştı.İslâm devletleri Avrupa içine doğru genişleyip Akdeniz'in ticaret yollarını ele geçirirken bile Batılılara "kapitülasyon" olarak tanımladığımız ayrıcalıklar vermiştir.İnalcık dahil,[70] kimi araştırmacılar bu ayrıcalıkları siyasal nedenlere bağlarlarsa da,[71] Greif'in savına göre, kültürel farklardan kaynaklanan ekonomik nedenler daha önemlidir. Bu mantığın ışık tuttuğu bir başka gerçek de, bölgesel ticaret düzenleri arasındaki farklılıktır.Avrupa içi ticaret, özellikle bireycilikle beslenen kurumların desteğiyle İslâm dünyası içindeki ticaretten çok daha hızlı bir biçimde gelişmiştir.Ticaret büyümeyi körüklediğinden, sonuçta yaşam koşulları arasında giderek "büyüyen" bir eşitsizlik oluştu.

Greif'in görüşünün özü, cemaatçiliğin modern ekonomik kalkınma önünde bir engel oluşturmuş olmasıdır.Bu görüş, Max Weber'in Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu adlı yapıtında ileri sürdüğü savı gölgeler.[72]Bilindiği gibi, Weber'in, kapitalizmin köklerini Protestan reformunun ideolojik yaratıcılığında bulan görüşü kısa sürede tartışma konusu oldu.Örneğin Richard Tawney kapitalizmin temel kurumlarının Avrupa'nın on altıncı yüzyıldaki din savaşları döneminden önce bile var olduğunu gösterdi.[73]Tawney'nin gözlemleri, kapitalist kurumların kapitalizmin ruhundan önce ortaya çıktığı ve bu ruhu yarattığı anlamında yorumlanmış olmasına rağmen, Greif'in görüşü dikkati bir kez daha ters yöndeki nedenlere çekiyor.Ancak bu görüş, Weber'in klasik yapıtından, kapitalist ruhunun doğuşunu Protestan hareketinden en az beş yüzyıl öncesine çekmesi açısından farklıdır.

Greif'in görüşüne yöneltilebilecek iki itirazı değerlendirelim.Söz konusu görüşün, Müslümanların Avrupa dışında kurduğu ticari ilişkilerde önemli rol oynamış olmasıyla bağdaşıp bağdaşmadığı sorgulanabilir. Müslümanlar, siyah Afrika ve Doğu Asya'da geniş ticaret şebekeleri kurarak, İslâm yönetimindeki Ortadoğu'dan ekonomik bakımdan daha ilkel bölgelerde uluslararası ticaretin kurumsal temellerinin atılmasına yardımcı olmuşlardır.Daha önce yazılı yasası olmayan bölgelerde ekonomik işbirliği

ve mübadeleyi kolaylaştıran kurallar koymuş olmaları ve dil farklılığı yüzünden birbirinden ayrılmış bölgeler arasında iletişimi, ortak ticaret dili olarak Arapça'yı yayarak sağlamış olmaları, Müslümanların katkıları arasında sayılabilir.[74]Bu gözlemlerin hiçbiri, İslâm dünyasının Batı Avrupa'nın gerisine düşmüş olmasıyla çelişmez.Müslümanlar gerçek kişileri ilgilendiren sözleşme hukukunun oluşturulmasına ve yayılmasına büyük katkıda bulunmuşlarsa da, tüzel sözleşme hukukunun oluşturulmasını Avrupa'ya bırakmışlardır.Benzer biçimde, Müslümanlar bireysel borçlanmayı düzenleyen kurallar geliştirmiş olmalarına rağmen, çağdaş bankacılığın kurumsal çerçevesi Batı Avrupalılarca kurulmuştur.Burada ana çizgileriyle vermiş olduğumuz nedenlerle, kurumsal yaratıcılıkta öncülüğün Batılılara geçmesi, Müslümanların Batı karşısında zayıflamalarına neden olmuştur.Ne var ki, bu durum Müslümanların, ekonomik kurumları Ortadoğu'dakilerden bile daha az gelişmiş olan bölgelerle olan ilişkilerinin bozulmasını gerektirmemiştir.Nasıl orta çapta bir satranç oyuncusu bir ustaya yenildikten sonra acemileri yenmeyi sürdürebiliyorsa, Müslüman tüccarlar da Avrupalı rakiplerince saf dışı bırakılırken bile dünyanın başka bölgelerinde etkinliklerini koruyabiliyorlardı.

Söz konusu görüşe yöneltilebilecek ikinci itiraz, yurttaşlık ilişkilerinin toplumsal değeriyle ilgilidir.Toplumsal etkinlikler, dünyanın iktisaden gelişmiş bölgelerinde yoksul bölgelere kıyasla daha güçlü değil midir? Dahası, bu gözlem cemaatçiliğin ekonomik bir engel oluşturduğu düşüncesini sarsmaz mı?Nitekim, Robert Putnam'ın İtalya'daki bölgesel eşitsizlikler üzerindeki çalışması, refah içindeki kuzeyde sivil toplumun, geri kalmış güneye göre daha gelişmiş olduğunu ortaya koyar.[75]Ancak bu çalışma, kuzeylilerin üye oldukları derneklerde bireyler arası bağların zayıf olduğunu, bu nedenle de sivil toplumun birbiriyle örtüşen toplumsal ağlardan oluştuğunu da gösterir.İşbirliğinin genellikle güçlü akrabalık bağlarına dayandığı güneyde ise, sivil bağlantılar görece sınırlıdır.Bu farklılık, hukuk düzeninin kuzeyde, yasaların ve anlaşmaların devlet güvencesi altında bulunmaması nedeniyle mafyanın güçlü olduğu güneye göre, daha etkili olduğuna işaret eder.

Buradan çıkartılacak en önemli sonuç, bireyciliğin kalkınmaya sağladığı yararın, toplumsal bağları koparmaktan çok onları zayıflatma ve çeşitlendirme yoluyla geliştiğidir.Bireyciliğin ekonomik yararları derneklerin çoğalması, örtüşen üyeliklerin oluşması ve yurttaşlık katılımı

konusunda bireysel seçimlerin artmasıyla kendini gösterir.Güney İtalya'daki güçlü aile bağlarının gösterdiği gibi, cemaatçiliğin kısıtlamaları, toplumun çeşitli kesimlerini birbirine bağlayan yurttaşlık ilişkilerini engellemesiyle ortaya çıkar.Kan ortaklığına dayalı güçlü bağlar işbirliğinin küçük topluluklar içinde görülmesini sağlarken, biyolojik açıdan birbirinden bağımsız insanları bir araya getiren zayıf bağlar daha geniş çerçeveli işbirliğine yol açarak toplumsal düzeni daha karmaşık bir duruma sokar.

O halde Putnam'ın vardığı sonuçlar, Greif'in savını çürütmese de, gerek bireyciliğin gerekse cemaatçiliğin yarattığı etkilerin, tüccarlar arasındaki işbirliğinden çok daha geniş bir alana yayıldığını gösterir.Bu sınırlamasına karşın Greif'in savı, günümüze kadar geliştirilmiş, konumuzla ilgili en kapsamlı açıklamadır.Bu sav, biri Batı Avrupa'daki baskın kültürel inancı, öbürü ise İslâm dünyasındaki en yaygın inancı destekleyen, iki farklı dengeyi belirler.Greif'in ekonomik yaşamı etkileyen kültürel farklılıkların kökenini açıklamamış olması elbette tartışılabilir.Ancak her toplumsal çözümleme indi bir noktadan yola çıkmıştır.Dahası, günümüzde görülen uygarlıklar arası farkların tohumlarının ne zaman atıldığının tam olarak belirlenebileceğini düşünmek, mutlak öncelik yanılgısına kapılmak anlamına gelir.Greif'in ileri sürdüğü sava getirilebilecek daha tutarlı bir eleştiri, İslâm dünyasında neden yaklaşık bir yüzyıl öncesine kadar yerleşik kültürel inançların kalkınmayı frenleyen etkileri olduğunun sezilmediği konusunu açığa kavuşturmadığıdır.Zenginleşmeyi arzulayan Müslümanlar, önlerindeki engelleri görmelerine rağmen, neden bu olumsuz koşulların ideolojik kaynağını saptayamadılar?Batı Avrupa'nın başardığı yükselişin tehdidi altında kalan hükümdarlar, neden cemaatçi kültürlerinin verdiği ekonomik zararı fark edemediler? Avrupa'nın güçlenen rekabeti karşısında Müslüman tüccarlar, neden uğradıkları ekonomik kayıplara çözüm üretemediler?Denememizin son bölümünde bu soruların yanıtlarını ana hatlarıyla vermeye çalışacağız.

Bir senteze doğru: Kamusal söylemin önemi

İktisadi zarar savının bütün çeşitlerinde eksik olan, yalnızca Bernard Lewis'in üstü kapalı olarak işaret ettiği bir öğeye değinelim: ekonomik kurumlar, siyasetler ve olanaklarla ilgili kamusal söylemle bireysel anlayışlar arasındaki bağlantı.Bu bağlantıyı saptayabilmek için önce

kamusal söylemin ortaya çıkıp yayılmasına yol açan toplumsal mekanizmaları tanımlamak, sonra da bu söylemin bireysel algıları ve bireysel bilgiyi nasıl biçimlendirdiğini araştırmak gerekir.Bu adımlar önceki bölümlerde sunulan çeşitli sezileri birbirine bağlayacak ve toplumsal reformlardan kazanç sağlayabilecek Müslümanların neden yüzyıllar boyunca kurulu toplumsal düzene bağlı kaldığını açığa çıkaracaktır.

Konuyla ilgili mekanizmalar, genel bir bağlamda, Yalanla Yaşamak[76] adlı kitabımızda ele alınmıştır.Bu kitabın bir teması, değişiklik isteyenlerin görüşlerini açıklamaktan kaçınmasıyla verimsiz toplumsal yapıların süresiz olarak ayakta kalabildiğidir.Böylesi tercih çarpıtmasına yol açan dürtü, halk arasında benimsenmeyen yargılarını açıkça dile getirenlerin karşı karşıya kaldığı cezalardan kurtulma isteğidir.Bu isteğin yarattığı tutumun bir yan etkisi, kamusal söylemin yozlaşmasıdır.Yozlaşmanın nedeni ise, kişisel isteklerini çarpıtanların, başkaları samimiyetsizliklerini fark eder korkusuyla, değişiklik yönündeki görüş ve anlayışlarını toplumdan gizlemeleridir.Demek ki, tercih çarpıtması yüzünden değişmeden kalan yapılar, bu koşullar yeterince uzun sürerse zaman içinde içtenlikle benimsenecektir.Dönüşüm, kısmen nüfusun yenilenmesiyle gerçekleşecektir.Yerleşik düzenin eleştirilmemesi, toplumun yeni üyelerinin, değişimin yararları konusunda bilgilenmelerine engel olabilir.Bu sav, hem ayrıcalıklı hem de ayrıcalıksız kişiler için geçerlidir.Şayet kamusal söylem bir toplumsal yapıyı optimal olarak değerlendiriyorsa, yapıdan zarar görenler bile yapının yıkılmasıyla yaşamlarının nasıl düzeleceğini göremeyebilirler.

Tercih çarpıtmasına yol açan toplumsal baskıların ekonomik kalkınmayı baltalaması gerekmez.Böylesi baskılar, kamuoyunun üretimi, yeniliği ve ticareti destekleyen siyaset ve kurumlara olumlu yaklaşmasını sağlayarak, kalkınmaya yardımcı olabilir.Öte yandan, ekonomik bakımdan zararlı görüşler açıklanırken gerçekçi ekonomik görüşler saklı kaldığı takdirde, kalkınma köstelenmiş olur.Bu sav, saklı ya da açık olarak topluma zarar vermek eğiliminde olan bireyler bulunduğunu varsaymaz.İnsanlar, yalnızca kişisel çıkarlarını korumak için ya da özgür tartışmanın toplumsal dayanışmayı zayıflatacağı endişesiyle, başkalarını tercih çarpıtmasına özendirebilir.Şayet yeterli sayıda insan, toplumu ilgilendiren bir konunun tartışılmasını sınırlandırmak istiyorsa, ortaya çıkacak olan toplumsal baskılar başkalarını dürüstçe konuşmaktan alıkoyabilecek, bu tercih

çarpıtması da başkalarını samimiyetsizliğe sevk edebilecektir.Bu tür bir domino süreci, kurulu düzene ters düşen görüş ve tercihlerin açıklanmadığı bir toplumsal denge yaratacak, oluşan denge de görüşlerini gizlemek yoluyla onu yaratmış olan bireylerden daha uzun ömürlü olabilecektir.Daha sonraki kuşaklar, ya yerleşik toplumsal baskılardan yıldıkları için, ya da kamuoyu toplumsal düzenin düzeltilebileceği bilincini sınırlandırdığı için, kamuoyunu karşılarına almaktan çekinebilirler.Her iki durumda da bireyler, ekonomik kalkınmaya zarar verebilecek siyaset ve kurumları destekleyerek farkına varmadan kalkınma hızını yavaşlatırlar.

Şimdi de, yeni kavramlarımızdan da yararlanarak, bireyci toplumlarda çağdaş ekonomik kalkınma açısından daha olumlu koşullar bulunduğu görüşüne dönelim.Bu sezi, cemaatçi toplum üyelerinin, kendi kültürlerinin yarattığı ekonomik sınırlamaların farkında olup olmadıkları sorusunu akla getirir.Daha önce değinildiği gibi, Bemard Lewis'in İslâm dünyasının gerilemesini gözlemleyen Müslümanlara ilişkin yapıtları, on dokuzuncu yüzyıldan önce eğitimli Müslümanların bile Batı'nın giderek artan gücünün kültürel kaynaklarını yeterince kavrayamadıklarını gözler önüne serer.O zamana dek İslâm dünyasındaki cemaatçi uygulamalardan neredeyse herkes memnundu.Birçok toplum üyesi belirli cemaatçi kuralları sık sık çiğnediği halde, cemaatçi ilkeler nadiren tartışma konusu olmaktaydı.Bu durumun bir nedeni, kültür reformu isteyen Müslümanların, isteklerini İslâm'a aykırı niyetler beslemekle suçlanmak korkusuyla gizlemeleriydi.On üçüncü yüzyıldan sonra içtihad kapısının en azından fiilen kapanması ve bilimsel araştırmaların azalması, özgür ve dürüst tartışmaya kapalı bir düşünce ortamının oluşmuş olduğuna işaret eder.Düşüncelerini açıklamaktan kaçınan bireyler, kendi saygınlıklarını korumak uğruna kamusal söylemi yoksullaştırmışlardır.Dahası, bu bireyler yerleşik kültürün seçeneklerini değerlendirememenin yanı sıra, o seçeneklerin göz ardı edilmesine yol açan etkenleri güçlendirmişlerdir.

İslâm dünyasının bir zamanlar başarılı esnaf loncaları hem daha üstün nitelikli, hem de daha ucuz Avrupa mallarının rekabetiyle karşılaşınca, tepkileri, rekabetçi olmayan, kardeşlik duygularına dayanan, oldukça eşitlikçi geleneklerine yeniden sarılmak oldu.Dolayısıyla ekonomik yenilikler ilkin bu loncaların dışında gerçekleşti.Dahası, yeni teknolojileri uygulamak isteyen lonca üyeleri, amaçlarına ancak yeni ekonomik yapılar içinde ulaşabileceklerini anladılar.[77]Değişime açık lonca üyelerinin çoklukla

lonca düzeninden çıkma yoluna girmelerinin bir nedeni, lonca uygulamalarını değiştirmeye soyunanların genellikle yaptırımlarla karşılaşmasıydı.Bu yaptırımlar ise, loncaların biriken sorunlarına ilişkin toplumsal söylemin yoksullaşmasına neden olarak, bulunabilecek çözümler konusunda cahilliğe yol açmış ve reforma yönelik toplu eylemlerin önünü tıkamıştır.Buradaki gözlemlerimiz, Ülgener'in, tüccarların toplumsal konumunun esnafınkine göre hep düşük olduğu gözlemiyle uyuşmaktadır.Toplumsal koşulların tüccarlar için daha elverişli duruma gelmesinden yarar görebilecek bireyler, serbest rekabete karşıt bir ideolojinin etkisi altındaydı.Bu ideolojinin sürekliliği de, bir ölçüde halk tarafından eleştirilmemesine dayanıyordu.Avrupa'daki loncaların da benzer bir tavır takındığını tekrar anımsatarak, hemen iki bölge arasındaki önemli bir farka değinelim.Loncaları koruma siyaseti, Avrupa'da, Ortadoğu'daki kadar kabul görmemişti.

Berkes'in ortaya koyduğu gibi, geleneksel eğitim sistemi, kurulu toplum düzeninin bireylerce optimal düzen olarak kabullenmesinde merkezi bir rol oynamıştır. Eğitimin dinsel içeriği eğitim reformunun İslâm düşmanlığıyla bir tutulmasına olanak sağladığından, düzen kolayca eleştirilememiştir.Nitekim kamusal söylem geleneksel eğitim programının değiştirilmesine fazlasıyla karşıydı.Üstelik, bu konuya ilişkin muhalefetin cılızlığı, reform yanlısı bireyleri seslerini yükseltmekten caydırmış, böylece de eğitim programının dürüstçe tartışılması engellenmiştir.En azından ilk öğretimde, yerleşik denge yirminci yüzyıla kadar sürmüş ve bu durum yabancı okulların öğretim reformuna ön ayak olmasına imkân tanımıştır.Peki, değişim karşıtı toplumsal baskıların zayıf olduğu ortamlarda bile eğitim yeniliklerinin gecikmesi nasıl açıklanabilir?Berkes'in sunduğu ekonomik etmenler çok önemli olmakla birlikte, sözü edilen gecikmeler yoksullaşmış bir düşünce ortamının yan etkileri de olabilirdi.Okulları ezberciliğe yönelten etmenlerin, aynı okulların verdiği mezunların eleştiri yeteneklerini köreltmiş olacağı ortadadır.Bu mezunların kitaba olan talepleri elbette düşük olacaktı.

Özetlediğimiz yorum, İslâm dünyasının düşünce üzerindeki baskılar yüzünden gelişmeyen ekonomik büyüme motorunun, Batı'nın görece daha serbest olan kamusal söylemince yaratıldığı anlamına gelir.Daha önce de belirtildiği gibi, İslâm dünyasının bu eksikliğine İnalcık ve İbni Haldun da işaret etmiştir.Bu denemede sunulan bakış açısının İnalcık ve İbni

Haldun'un görüşlerine katkısı, sözü edilen motorun oluşumunu geciktirmiş olan mekanizmayı tanımlamasıdır.Büyüme motorunu yaratan yeni düşünceler, gerek özgür araştırmanın, gerekse reformcu atılımların hoşgörüyle karşılandığı ortamlarda ortaya çıkar. Yeni düşünceler ileri sürmenin bireysel bedelinin yüksek olduğu ortamlarda ise, kişiler yeni düşüncelerini dile getirmeyeceğinden, yenilikçiliğe özenen başkalarının görüşlerini dürüstçe ortaya koymakla girdiği risk ağırlaşacaktır.Nitekim, geleneklere bağlılık, bu yoldan oluşan toplumsal dengenin en belirgin özelliğidir.Böylesi bir dengenin bir yan özelliği ise, çözümleme ve eleştirme yeteneğini zayıflatarak değişime açık kimseleri sayıca azaltmasıdır.

Bu sonuç bölümünde üzerinde durulan noktalar, İslâm'ın özü gereği ekonomik kalkınmanın karşısında olduğunu varsaymıyor.Bir toplumdaki baskın İslâm anlayışı, kamusal söylemin evrimine bağlı olarak zamana ve mekâna göre değişebilir.Kültürler arası iletişimin güçlendiği ve düşünce hayatının canlandığı erken İslâm döneminde olduğu gibi, kamusal söylemin içeriği önemli dönüşümler geçirebilir.Öte yandan, belirli bir anlayışın, kendi seçeneklerinin ortaya konmasını önleyecek ölçüde yayılması durumunda kamusal söylemin geçirdiği dönüşümlerin son bulması da mümkündür.İslâm dini adına desteklenen durağan görüşler, bunların toplumdan geniş ölçüde kabul görmesiyle dinamik seçeneklerin tehlikeli sayılmaya başlanmasına yol açmış, dolayısıyla da kalıcı olmuştur.Söz konusu denge, İslâm dünyasının, Avrupa'daki ekonomik yükselişin getirdiği yeni koşullara ayak uydurmasını engelledi.İlginçtir ki gözlemlenen muhafazakârlık, İslâm dünyasının askeri ve ekonomik yönden zayıflamasına yardımcı olarak, bir yandan Batı'nın müdahalesine zemin hazırlamış, bir yandan da Müslüman kitlelerin çağdaş Avrupa düşüncesiyle tanışmasını sağlamış, sonuç olarak da toplumun geleneksel dengesi eninde sonunda bozulmuştur.İslâm dünyasındaki eski ideolojik denge yerini artık birçok rakip dünya görüşüne bırakmıştır.Günümüzdeki ideolojik savaşımların nasıl sonuçlanacağı bilinmiyor.Ancak, Renan ve Cromer'ın ekonomik kalkınmaya karşıt olarak niteledikleri dünya görüşünün, uç gruplar dışında, rağbet bulması pek olası görünmüyor.

İktisadi bağlantısızlık savı olarak tanımlamış olduğumuz, İslâm'ın ekonomik kalkınmayı olumlu ya da olumsuz olarak etkilemediği görüşünün, Müslümanların İslâmi kuralları sıkça çiğnediği gözlemine dayandığını anımsayalım.Sözle eylem arasındaki bu belgelenmiş farklılık,

tercih çarpıtmasının bir örneğidir.Rodinson ve Jones'un, bu farklılığın, ekonomiye zarar verebilecek dinsel kuralların amaçlanan etkilerini engellediği gözlemi yerindedir.Ancak İslâmi kurallara sözle karşı çıkılmamasının amaçlanmayan etkilerini gözden kaçırmamak gerekir.Kamusal söylem yozlaşacak, dolayısıyla da ekonomik sorunlara doğru tanı konması zorlaşacaktır.Avrupa'da kilise daha İslâm doğmadan tefecilikle faiz arasındaki farklılıkları tartışmış, on ikinci yüzyıldan başlayarak da skolastik kaynaklar bunları kabul ederek bir düzene bağlamıştır.Bu iki kavramın birbirinden aynlması da ekonomik söylemin olgunlaşmasına yardımcı olmuş, risk ve fırsat maliyeti gibi kavramların daha çok kullanılmasına zemin hazırlamıştır.[78]Öte yandan, aynı dönemde İslâmi söylem içinde faizle tefeciliğin bir görülmesi sürmüştür.Bu durum, Müslümanları faiz alıp vermekten alıkoymamışsa da, İslâm dünyası içindeki ekonomik düşüncenin gelişmesini hiç şüphesiz engellemiştir.

İktisadi bağlantısızlık savma ilişkin bir başka sorun da, bu savın toplu eylem mantığını dikkate almamasıdır.Kişisel davranış kurallarının çiğnenmesinden farklı olarak, toplumsal siyasetlerin değiştirilmesi toplu eylem gerektirir.Ancak tercih çarpıtması toplu eylemin önünü tıkayabilmektedir.O halde, bireylerin kişisel davranış kurallarının dışına çıkması, bir toplumun toplumsal siyasetlerin boyunduruğundan kurtulmasından daha kolaydır.Ayrıca, kişisel davranış kuralları içten gelen dürtüler yoluyla değişebilirken, toplumsal siyasetlerin değişmesi, dış güçlerin yardımını gerektirebilmektedir.Nitekim, faiz yasakları düzenli olarak çiğnenirken, geleneksel eğitim programını düzenleyen kurallara genellikle uyulmuştur.Bilindiği gibi, eğitim reformlarına yabancılar önemli katkıda bulunmuştur.

İslâm ile ekonomik kalkınma arasındaki ilişki henüz bütünüyle ortaya çıkmamıştır.Ne var ki, gördüğümüz gibi, tamamlanması gereken yolun en başında değiliz.Günümüze dek yapılan incelemelerin karşılaştırılması ve bulgularının birleştirilmesi elbette bir denemeye sığmayacaktır; zaten, ortaya koydukları farklı görüşlerin, Müslümanların gösterdiği tepkilerin zamana ve mekâna göre değiştiği göz önünde bulundurularak, olgunlaştırılması gerekir.Böylesi farklılıklara dikkat ederek denememizde anahtar rolü oynamış olan siyasal yapı, cemaatçilik, kamusal söylem ve İslâm dininin kendisi gibi etmenlerin önemi konusunda ek ipuçları elde etmek mümkündür.Bu yöndeki bir araştırma, geçmişteki kuşakların İslâm

dünyasının yüzyıllar süren ekonomik gerilemesine son vermek için ne gibi önlemler almış olabileceğini de ortaya çıkarabilir.

NOTLAR

İSLAMİ KÖKTENCİLİĞİN EKONOMİK ETKİLERİ

1 Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Iqbal (1984), böl.10.

2 Moore (1988), s. 45-57.

3 Bu yazınla ilgili bir yorum ve eski olmakla birlikte yararlı bir kaynakça için bkz. M.N. Siddiqi (1981).İngilizce yazılmış önemli eserler arasında Mannan(1970), K. Ahmad(1980), Naqvi (1981a), Ahmed, Iqbal ve Khan (1983a, 1983b) ve Khan ve Mirakhor (1987) bulunur.

4 "Announcement on Research Proposals" (1983).

5 İbni Haldun'un felsefesine giriş için bkz. Khaldun (1987).

6 Mevdudi'nin ekonomi kitaplarına bir örnek için bkz. Mawdudi (1947/1975).

7 Kutb'un en önemli eseri için bkz. Qutb (1948/1970). Sadr'ın başyapıtı içinse, bkz. Al-Sadr (1961/1982-84).

8 Örnek için bkz. Al-Qardawi, (1966/1981), böl. 2; Mannan (1 9 7 0), böl. 3; Mannan (1984b), böl. 5; Naqvi (1981a), böl. 4.

9 Bu Altın Çağ kavramına yalnızca Sünnilerin inandığını belirtmek gerekir. Şiiler, İslâmi toplumsal düzenin yalnızca Hz. Muhammed'in yaşamı boyunca ve dördüncü halife Hz. Ali'nin beş yıllık halifeliği döneminde harfiyen uygulanmış olduğuna inanırlar.

10 Hussain (1987), s. 14.

11 Bu dönemin tarihi için bkz. Hodgson (1974), s. 187-217; Shaban (1971), böl.2-4.

12 Örnek için bkz. Chapra (1985), böl. 8.

13 Bu temaları Marty ve Appleby (1991) geliştirir.

14 İslâm ekonomisinin ayrıntılı eleştirileri için bkz. Rahman (1964),

Rahman (1974), Kuran (1983), Pryor (1985), Kuran (1986), Kuran (1989a) ve Philipp (1990).

15 S. V. R. Nasr (1988). Buna benzer bir başka yorum için bkz. S. V. R. Nasr (1989), özl. n. 30.

16 M. Ahmad (1991), s. 457-530.

17 Bakhash (1989), s. 16.

18 Pan-İslâmist birliği savunan ayrıntılı bir ekonomik yapıt için bkz. Choudhury (1989).

19 Bu, İslâm bankalarının, çalışanlarını yalnızca toplumun Batılılaşmamış kesimlerinden seçtikleri anlamına gelmez. Kimisinin çalışanları arasında Batılı bankacılar, hatta Batılı gayrimüslimler bulunur.

20 Ekonomik yaşamın İslâmlaştırılması, daha İslâm ekonomisi bir disiplin olarak tanınmadan önce gündeme girmiş bulunuyordu. Pakistan'ın kurucusu Muhammed Ali Cinnah, ülkesinin bağımsızlık kazanmasının hemen ardından İslâmi öğretilere uygun bir ekonomi yaratma ihtiyacından söz etmişti. Bkz. J.Ahmad, ed. (1952), s. 565-68.

21 Bu gözlemler, nüfuzlu politikacılarla yakın ilişkiler içinde olan birçok Pakistanlıyla yaptığımız görüşmelere dayanıyor. Tercih çarpıtmasının Pakistanlılara özgü bir olgu olmadığını belirtmek gerekir. Bu olgunun genel bir incelemesi ve çeşitli zaman ve mekânlardan örnekleri için bkz. Kuran (1990).

22 Afzal-ur-Rahman (1980), c. 3, s. 55.

23 M. N. Siddiqi (1981), s. 63.

24 A.g.e., s. 63.

25 Çizakça (1987), s. 74-90.

26 Bu ülkelerin kimilerinde yalnızca yabancı İslâm bankalarının şubeleri bulunmaktadır.

27 Khan ve Mirakhor (1990), tablo 3'ten alınmıştır.

28 A.g.e., tablo 6.

29 Ingram (1986), s. 58-60. Faize dayanan kredilerin muşâraka gibi görünmesi için yaygın olarak kullanılan öteki hileler, bir grup banka yöneticisi tarafından hazırlanan "Elimination of Elements at Variance with Shari'ah Injunctions from ‘Mark-Up' and Musharaka Modes of Financing under Non-Interest Banking System in Pakistan" adlı raporda tartışılmaktadır. Karaşi'de hazırlanan bu rapor, Kasım 1988'de Ekonomik İslâmlaşma Daimi Komisyonu'na (Permanent Commission on Islamisation of Economy) sunulmuştur.

30 Çiller ve Çizakça (1989), s. 76; Moore (1990), s. 248-49.

31 Ayrıntılı bir örnek için bkz. Carlson (1986), s. 9, 1 5 -1 6 .

32 Ingram (1986), s. 57; Ariff (1988b), s. 58. Günümüzdeki geri ödeme uygulaması, Pakistan'ın Ekonomik İslâmlaşma Daimi Komisyonu'na 1988 yılında sunulan bankacılık raporunda eleştirilmektedir: ek A, s. 3-4, 10. işin ilginç yanı, rapor geri ödemelerin yasaklanmasını önermiyor; tek önerisi, cezalardan elde edilen gelirin yardım etkinliklerine aktarılması.

33 Bkz. aynı rapor, s. 2-3. Kimi bankacılar, Pakistan'daki kurumların faiz almaya devam ettiklerini kabul etmekle birlikte artık bileşik faiz alınmadığını belirtiyorlar.

34 Çiller ve Çizakça (1989), s. 77.

35 Allawi (1986).

36 Ceylan (1988). İslâm bankacılarıyla yaptığım görüşmeler, bu risk kaydırma uygulamasının dünyadaki bütün İslâm bankalarında yaygın olduğunu gösteriyor.

37 Islamic Development Bank (1987), s. xviii-xix. işin şaşırtıcı yanı, çok az İslâm iktisatçısının bu istatistiklerden haberdar olmasıdır. Nitekim birçoğu İslâm Kalkınma Bankası'nın işlemlerini "İslâmi" olarak nitelendirmeyi sürdürüyor. Örneğin, Ariff (1988b), s. 48'de şöyle diyor: "IKB faizsiz işlem yapar ve işlemleri Şeriat ilkelerine dayanır."

38 Meenai (1989), özl. böl. 7-10.

39 Bu gözlem Nienhaus (1986)'dan alınmıştır.

40 İslâm Kalkınma Bankası 1990 yılında Cidde'de yapım aşamasında olan

gökdeleninde yeni bir eğitim merkezi kurmayı planlıyordu.

41 Sahtekârlık ve dolandırıcılığın boyutlarına ilişkin güvenilir istatistikler bulunmuyor. Ancak Pakistan, Mısır ya da Fas'da iş yapan herkes bu ülkelerde kayıtlara geçmeyen işlem sayısının Avrupa ve Kuzey Amerika ülkelerindekine göre daha fazla olduğunu bilir. Presley (1988), s. 300, "iş ahlâkının bozukluğu, bankaların müşterileriyle daha yakın ilişkiler kurmasını zorlaştırıyor; müşteriler ya eksik kayıt tutuyor ya da kayıtlarda hile yapıyorlar" diye yazar.

42 Örnek için bkz. W. M. Khan (1989). Pakistan'ın İslâm bankacılığı sisteminin kurucularıyla yaptığım özel görüşmelerde birçoğu gerçek İslâm bankacılığının Pakistanlıların "ahlâki dokusu"nda büyük bir iyileşme olmadan uygulanamayacağını belirttiler.

43 Çizakça (1986), böl. 6.

44 Udovitch (1962).

45 Ek gözlemler için bkz. Mayer (1985), s. 36-40.

46 Bu yoruma karşı çıkan İslâm iktisatçıları, Mit Gamr'ın İslâmi ilkelere göre tasarlanmış olduğunu, ancak Nasır rejiminin İslâm'a antipatisi yüzünden bankanın kurucusu Ahmed al-Naggar'ın ilham kaynağını saklamak zorunda kaldığını, devletin tepkisini çekmemek için kurduğu bankayı Almanya'daki yerel tasarruf bankalarının Mısır versiyonu olarak gösterdiğini iddia ederler. Bu yorum, bugün önde gelen bir İslâm bankacısı olan al-Naggar'ın kendisi tarafından da kabul görmüştür. Bkz. El-Ashker (1987), s. 155-59.

47 Rahman (1964), s. 30-37. Kendisini zor geçindiren pek çok öteki tarım toplumunun da özellikle sıkıntı içindeki insanlara verilen kredilerde faizi yasakladığı bilinmektedir. Bu yasağın altında yatan mantık her zaman, bireyin kendini güvende hissetmesini sağlayarak toplumun varlığını sürdürmesini sağlamak olmuştur. Birçok kanıt ve ayrıntılı bir görüş için bkz. Posner (1980).

48 Rahman (1964), özl. s. 12-30.

49 Rodinson (1966/1973), böl. 3. Daha sonraki dönemlerde de faizin kalkmadığına ilişkin kanıtlar için bkz. Mandaville (1979).

50 Report of the Council of Islamic Ideology on the Elimination of Interest from the Economy (1980), s. 15-16. Raporda murâbahadan, "bai muajjal" olarak söz edilir.

51 Presley (1988), s. 300.

52 Endekslemeye destek veren bir sav için bkz. Mannan (1984a), böl. 14a. Endeksleme karşıtı bir sav için ise, bkz. Zaman (1985), s. 31-53. Ek kaynaklar ve ilgili savların eleştirel bir incelemesi için bkz. Z. Ahmed (1989), s. 39-53.

53 Ariff (1988a), s. 87.

54 Pakistan'da köktenci liderlerle yaptığım görüşmelerde iki görüşle de karşılaştım.

55 Uludağ (1988), özl. s. 287-90.

56 Economist, 16 Eylül 1989, s. 42. Yirminci yüzyılın başlarında Mısırlı dini liderler de benzer görüşleri savunmuşlardır. Bkz. Mallat (1988), s. 69-88.

57 Patel (1986), s. 74. Kasım 1989'da görüştüğüm köktenci liderlerin verdikleri oranlar yüzde 95'le 99.9 arasındaydı.

58 Moore (1990a), tablo 2 ve s. 235-42. 1980'li yılların başlan ve ortalarına ilişkin kimi tamamlayıcı rakamlar için bkz. Nienhaus (1988), s. 24-30.

59 Türkiye'de geçerli olan yasa ve düzenlemeler için bkz. Özel Finans kurumları ve Türkiye Uygulaması Sempozyumu (1988), s.73-135. Türkiye'deki İslâm bankalarına tanınan başka bir ayrıcalık ise, rakiplerinin birçoğunun televizyonda reklâm yapmalarının yasak olmasına rağmen, onlara böyle bir yasak konmamış olmasıdır. İslâm bankalarına verilen ayrıcalıklar için bkz. Mumcu (1988). İslâm bankacıları, geleneksel bankaların sahip oldukları temel bir haktan, istedikleri markayı kullanma hakkından yoksun bırakıldıkları için yakınmaktadırlar. Gerçekten de Türkiye'deki İslâm bankalarının kendilerini İslâm bankası olarak tanıtmaları yasaktır.

60 Meenai (1989), s. 74, ticari İslâm bankaları gibi İslâm Kalkınma Bankası'nın da ilk yıllarında geri ödenmeyecek krediler vererek zarara girdiğini bildiriyor. Dahası, kayıpları genellikle kâr-zarar ortaklığına dayalı

yatırımlarında yoğunlaşmıştır. Görünüşe göre İKB'nın kâr-zarar ortaklığından elde ettiği kazanç geleneksel kredilerden aldığı küçük "hizmet ücreti"nden az olmuştur.

61 Moore (1990b).

62 M. S. Khan (1987), böl. 2; Iqbal ve Mirakhor (1987).

63 Al-Rayan krizi için bkz. Springborg (1989), s. 45-61.

64 Nienhaus (1988), s. 33-49.

65 İran'la ilgili bilgi için bkz. Iqbal ve Mirakhor (1987), s. 25; Pakistan'la ilgili bilgi için bkz. Khan ve Mirakhor (1987), s. 370-71.

66 İslâm'ın geleneksel dağıtım araçlarını içeren kapsamlı bir inceleme için bkz. Zarqa (1988).

67 Geleneksel yorumlar için bkz. Afzal-ur-Rahman (1980), c. 3, böl. 14-18; Shad (1986).

68 Bir örnek için bkz. Oran ve Rashid (1989), s. 75-101.

69 Bu konuyla ilgili ifadeler için bkz. Afzal-ur-Rahman (1980), c. 3, s. 197; Shad (1986), s. 100.

70 Rahman (1974), s. 33.

71 Az ya da çok reformcu olan görüşler için bkz. Ahmed, Iqbal ve Khan (1983a), böl. 1-4.

72 Bu anlaşmazlık için bkz. Tanzil-ur-Rahman (1981), s. 15-21.

73 Mayer (1986), özl. s. 67-69, 73-75; Salama (1982), özl. s. 349-54. Pakistan'ın zekât yasası Tanzil-ur-Rahman (1981), s. 27-85'de görülebilir. Bu yasa defalarca revizyona uğramıştır.

74 Salleh ve Ngah (1980), özl. s. 81-84.

75 Pakistan Statistical Yearbook (1989), s. 451-52, 507.

76 Salama (1982), tablo 1.

77 A.g.e., s. 351.

78 Ghazali ve başkaları (1995).

79 Mustapha (1987), s. 57. Bu sayının içine fitre, yani çoğu Müslümanın Ramazan ayı sonunda yaptığı bağışlar girmez. Bağış miktarı Malezya'da kişi başına yaklaşık 1 dolardır.

80 Salleh ve Ngah (1980), s. 86-110.

81 Scott (1987), s. 426-27.

82 On üç ülkede zekât yasası bulunmaktadır. Ancak uygulamada bu ülkelerin çoğunda zekât gönüllü olarak veriliyor. Bkz. Al-Omar (1995).

83 Schacht (1934).

84 Bkz. M. A. S. Siddiqi (1983), böl. 4-5.

85 Sabzwari (1979).

86 Permanent Commission of Islamisation of Economy, Pakistan (1989), s. 4.

87 Hamitoğulları (1988), s. 27-51.

88 Scott (1985), s. 121-22, 169-78.

89 Daha fazla ayrıntı için bkz. Tanzil-ur-Rahman (1981)'de sunulan zekat yasası.Bu dağıtım sistemi, Clark (1986), s. 83-91'de İncelenmektedir.

90 Pakistan Statistical Yearbook (1989), s. 453-59.

91 Clark (1986), s. 89.

92 Permanent Commission of Islamisation of Economy, Pakistan (1989), s. 5.

93 A.g.e., s. 5-6.

94 Zahid (1989) tarafından Dünya Bankası için hazırlanan bir raporda pek çok yolsuzluk belgelenmektedir. Bu raporda yer alan küçük bir araştırmaya göre zekât alanların resmi listesinde yardım aldıklarını inkâr eden yoksul insanlar da yer alıyor.

95 Clark (1986), s. 90.

96 Dawn (Karaşi), 11 Kasım 1989.

97 Scott (1987), s. 433.

98 Mustapha (1987), s. 60-62.

99 A.g.e., s. 62.

100 A.g.e., s. 63-64.

101 Scott (1987), s. 433-34.

102 New Straits Times (Kuala Lumpur), 6 Mart 1990.

103 Mayer (1986), s. 69.

104 Resmi rakamlara göre 1980 ile 1988 yılları arasında toplanan gelirin yüzde 8.6'sı din eğitimine harcanmıştır. Bkz. Pakistan Statistical Yearbook (1989), s.453-59.

105 Scott (1987), s. 431-32.

106 Bkz. Kurin (1986), s. 123-24.

107 Tanzil-ur-Rahman (1981), s. 9.

108 Ghazali ve başkaları (1995), s. 47-48 ve tablo 13.

109 Şiiler savlarını İslâm'ın ilk döneminde kimi kabilelerin gayrimeşru saydıkları ilk halifeye zekât ödemeyi reddetmelerine dayandırıyorlar. Bkz. Morad (1988), s. 120-22.

110 Patel (1986), s. 63-64.

111 Pakistan için bkz. Mayer (1986), s. 64; Malezya için bkz. Scott (1987), s. 431-35.

112 Zarqa (1988), s. 201-2.

113 Bu sonuçla ilgili oldukça etkili bir sav için bkz. Weber (1922/1968). Weber'in İslâm'a ilişkin dağınık ifadelerini Turner (1974) sentezler ve eleştirir.

114 Bu kurallar şu yazarlar tarafından ayrıntılı bir biçimde tartışılır: Chapra

(1970), Abdul-Rauf (1979), Naqvi (1981a) ve S. H. Nasr (1985).

115 Afzal-ur-Rahman (1980), c. 2, s. 47.

116 Başka örnekler için bkz. M. N. Siddiqi (1972), s. 57-60.

117 Bir örnek için bkz. Husaini (1980), s. 79-81.

118 Atalay (1987), s. 97.

119 K. Ahmad (1980), s. 178. Benzer ifadeler ve daha fazla kaynak için bkz. Al-Buraey (1985), Ghazali (1990) ve Sadeq (1990).

120 Örnek için bkz. Naqvi (1981a), özl. s. 63. Bu görüşün ayrıntıları için bkz. S.V.R. Nasr (1987).

121 Hayek (1988), s. 45-47. Alıntı David Hume'e aittir. Hayek'in modern uygarlığın temeliyle ilgili görüşleri bu kitabının ilk beş bölümünde bulunabilir. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Hayek (1973-79).

122 Bunu gözlemlerden İslâm düşününde Aristocu anlayışla çelişen akımların olmadığı sonucu çıkartılmamalıdır. İslâm'ın ilk döneminden başlayarak piyasayı, ticareti ve tüccarları yücelten gelenekler olmuştur. Bkz. B. Lewis (1970), s. 78-92. Ancak bu gelenekler, bugüne kadar İslâm kültüründeki toplumcu anlayışlara sürekli ve açık bir tepki yaratamamıştır.

123 Birinci düşünce biçimi için bkz. Naqvi (1981b), böl. 4-5; ikinci düşünce biçimi içinse bkz. Chapra (1970), böl. 2. Ayrıntılı bir karşılaştırma için bkz. Behdad (1989).

124 Bakhash (1987), s. 113. Söz konusu tartışma 1984'de gerçekleşmiştir.

125 A.g.e.

126 Hirschman (1968).

127 Tawney (1926/1962).

İSLAM EKONOMİSİ VE İSLAMİ ALT-EKONOMİ

1 Geniş kapsamlı iki kaynakça için bkz. M. N. Siddiqi (1981) ve Islamic

Research and Training Institute (1993).

2 Ekonomi üzerine yazdığı en önemli yazıların bir derlemesi için bkz. Mawdudi (1947/1975). Bu görüşleri, K. Ahmad ve Ansari (1979) yorumlamış, S. V. R. Nasr (1994) da oluşturduktarı toplumsal ve düşünsel koşulları incelemiştir.

3 Rahman (1964) ve Rodinson (1966/1973)

4 Posner (1980).

5 Örneğin, Afzal-ur-Rahman (1980) ve Chapra (1992).

6 Cowen ve Kroszner (1990).

7 İsmail (1990).

8 Afzal-ur-Rahman (1980), c. 3; Z. Ahmed, Iqbal ve Khan (1983b).

9 M. N. Siddiqi (1972), Naqvi (1981a) ve Chapra (1992).

10 Kuran (1983).

11 Al-Sadr (1961/1982-84) ve Chapra (1992).

12 Al-Baraka grubuyla Dar al-Mal al-Islami.

13 Ray (1995).

14 Moore (1990a) ve R. Wilson (1990).

15 Tablodaki veriler, sözü edilen dönemde Türkiye'nin yıllık enflasyon oranının yüzde 60'larda seyretmiş olmasını yansıtıyor.

16 Çizakça (1993).

17 Brown (1994).

18 Kahf (1995).

19 Kuran (1993b).

20 Çeşitli ülkelerden kanıtlar için bkz. Kuran (1993b). Pakistan'la ilgili ek veriler için bkz. Novossyolov (1993).

21 Karaşi'de 1978 yılında yapılan bir anket, orta sınıf Müslümanların dörtte

birinden daha azının yoksullara düzenli olarak zekât verdikleri göstermiştir.

22 Mısır'da, kimileri İslâm adına yoksullara yardım eden özel vakıflarla ilgili bir inceleme için bkz. Sullivan (1994).

23 insanları zekât vermeye güdüleyen faktörler, zekâtın toplumsal ve dini bir görev sayılmasının yanında işçilerin sadakatini kazanma ve toplumsal uyumculuğu körükleme istekleridir. Yapılan bir incelemeye göre Malezya'nın bazı bölgelerinde toprak sahiplerinin, en çok işçiye ihtiyaçları olduğu mevsimde işçilerine zekât vermesi bir gelenek oluşturmuştu. Dahası, bu toprak sahiplerinin zekât kisvesi altında yaptıkları yardımlar, işçinin saygınlığına, yani itaatkârlığına, davranışlarına ve politik görüşlerine göre değişmekteydi (Scott, 1985).

24 Örnek için bkz. Mustapha (1987), Zahid (1989) ve Permanent Commission of Islamisation of Economy, Pakistan (1989).

25 Kuran (1993b) ve Novossyolov (1993).

26 Ghazali ve başkaları (1995) ve Mohammad (1995).

27 Kuran (1989a).

28 Erbakan (1991).

29 Behdad (1994a).

30 Qaddafi (1976-79/1980).

31 Vandewalle (1991).

32 El-Ashker (1987).

33 Rushton (1980).

34 Williamson (1985).

35 Kuran (1997).

36 Kimi İslâm iktisatçıları, özellikle de Naqvi (1981a), bu eleştiriyi kabul ederek mevcut yöntemlerin ciddi kusurları olduğu görüşüne katılırlar. Bu iktisatçılar, İslâm ekonomisini Kur'an'dan alınan aksiyomlara dayandırarak yeniden yapılandırmayı isterler. Ancak önerdikleri aksiyomatik yaklaşımlar pek kabul görmemektedir, ki bunun bir nedeni İslâm ekonomisindeki fikir

çeşitliliğinin gerek kuramcılara gerekse politikacılara İslâmi söylemin dışına çıkmadan her tür zorunluluğa intibak etme olanağı tanımasıdır. İran Devrimi'nden önce İranlı İslâmcı düşünürlerin sürdürdükleri ekonomik tartışmalar, Ayetullah Humeyni'nin, hem gelir dağılımını yoksullar lehine düzelten bir eşitlikçi hem de zenginlerin mülkiyet haklarına saygılı bir kanun uygulayıcısı olarak görünmesini sağlayarak, fikir çeşitliliğinin İslâmi amaçlara çok yararlı olabileceğini kanıtlamıştır (Behdad, 1994a).

37 Khan ve Mirakhor (1987).

38 Çizakça (1993).

39 M. N. Siddiqi (1994).

İSLAMCILIK VE EKONOMİ: HÜR BİR TOPLUM İÇİN POLİTİKA ÖNERİLERİ

1 Kolaylık sağlamak için bu makalede İslamcılık terimi kullanılacaktır. Ama ilk iki terim de en az sonuncusu kadar anlamlı. Al-Azm'ın da belirttiği gibi (1993, s. 97), her İslamcı grup "İslâm'ın aslına, temeline geri dönmekte olduğuna ve aynı zamanda Müslümanları kış uykusu olarak nitelendirilebilecek uzun bir dönemden uyandırmaya başladığına inanmaktadır. Öyle ki, İslâm'ın temel öğretileri, artık Müslümanların hayatında aktif bir inanca ve etkili uygulamalara dönüşüyor."

2 Mumcu (1987), s. 171-96; Mumcu (1988), s. 48-50, 151-53. 1996 yılı başlarında Türk polisi tarafından yakalanan bir İslâmcı militan, verdiği ifadede, bu olayın içinde İran hükümetinin parmağı olduğuna işaret etti. Bu iddia, Türk-İran ilişkilerinin gerginleşmesine neden oldu; hatta İran'ın bu tutumuna Türk hükümetinin askeri bir misillemeyle karşılık vereceği söylentileri yayıldı. Daha ayrıntılı bilgi için, bkz. Hürriyet, 12 Mart 1996.

3 Economist, 7 Ağustos 1993, s. 57.

4 Bu fikirleri Buchanan (1975) ve Hayek (1973-79) savunmaktadır.

5 Bkz. Kuran (1986), s. 152-54.

6 İktisatçılar dışında İslâm bankacılığının mali fizibilitesi ya da yararları üzerine kafa yormuş kişilerin sayısı çok azdır.

7 Ayubi (1991), böl. 8, özl. s. 192.

8 iki önemli yapıt için bkz. Mannan (1970) ve Chapra (1992).

9 Economist, 18 Ocak 1992, s. 33.

10 Bu konuya ilişkin gelişmeler için bkz. Kuran (1993b).

11 Rodinson (1966/1973).

12 Bu terim, Müslüman iktisatçılar arasında küçük bir azınlık oluşturan İslâm ekonomisinin uygulayıcılarını kapsamaktadır.

13 R. Ahmed (1994), s. 688-89.

14 Mawdudi (1940/1990).

15 Benzer gözlemler için bkz. Kuran (1996).

16 İslâm bankacılığının ilk uygulaması, uluslararası petrol piyasasının 1970'li yılların başlarında yeniden yapılanmasının izlerini taşır. Kurulan bankanın öz sermayesi, mantar gibi büyümekte olan petrodolar birikimlerini dolaşıma sokabilmek için politik açıdan cazip yollar arayan petrol zengini Arap ülkelerinden gelmiştir.

17 Ayubi (1991), s. 188-89.

18 Öğretici birkaç vaka çözümlemesi için bkz. El-Ashker (1987), böl. 11. Bu çalışmalar, İslâmi kuruluşların dışarıdan görünüşleri hakkında bilgi vermekle birlikte, uygulamalarına ilişkin ipuçları sağlamaz. El-Ashker'in bu bağlamda kayda değer hiç bir şey göremediği düşünülebilir.

19 M. N. Siddiqi (1972) ve Naqvi (1981a).

20 Rashwan ve Gad (1993).

21 Murphy (1992).

22 Benzer bir sav için bkz. Baker (1990), böl. 8.

23 Gürsoy-Tezcan (1991).

24 Reed (1988), s. 2-4.

25 Burada 2 Ağustos 1993'de Mursi Saad El-Din'den Kahire'de alınan bilgilere dayanılmıştır. Bu bilgileri destekleyen ek gözlemler için bkz.

Sullivan (1994).

26 Cumhuriyet, 10 Temmuz 1993, s. 1,15; 7 Ağustos 1993, s. 1, 1 7.

27 Kuran (1993b), s. 318-25.

28 Cumhuriyet, 19 Temmuz 1993, s. 1,15.

29 Böylesi kaynak aktarımları daha çok resmi olmayan kanallardan yapılır. Bkz. Hyman (1987), s. 11,19-20.

30 Roberts (1994).

31 Bu görüşün dayandığı mantık için bkz. Kuran (1995a), böl.15-18.

32 M. Ahmad (1991), s. 474-79.

33 R. Ahmed (1994), s. 687.

34 Bu bölümün bazı kısımları Kuran'dan (1995b), s. 167-69, alınmıştır. Daha ayrıntılı bilgi için bu kaynağa başvurulabilir.

35 Williamson (1985); Etzioni (1988), böl. 12.

36 Bunun altında yatan mantık için bkz. Rowley, Tollison ve Tullock (1988).

37 Bu tür dürtüler daha çok yasal sistemin zayıf olduğu yerlerde ortaya çıkıyor. Gambetta (1993) Güney İtalya'da bunların mafyanın ortaya çıkmasını körüklediğini anlatır.

38 Bu genel olgu konusunda, bkz. Elster (1983), böl. 3.

39 Bu bilgiyi Kahire'de 3 Ağustos, 1993'teki bir görüşmemiz sırasında Tahsin Başir sağladı.

40 Ayubi (1991), böl. 2.

41 Saraçgil (1993); Sullivan (1994), s. 58-63.

42 Rahnema ve Nomani (1990), böl. 3; Behdad (1989).

43 Böylesi bölünmelerle ilgili ek bilgi için bkz. Kuran (1993b, 1995b).

44 Karşılaştırmalı genel bir çözümleme için bkz. Kuran (1993a).

45 Rahmena ve Nomani (1990), böl. 4.

46 Bakhash (1989), s. 16.

47 Rahnema ve Nomani (1990), s. 296.

48 Bhagwati (1988).

49 Rowley, Tollison ve Tullock (1988).

50 Chenery (1979) ve Papageorgiou, Michaely ve Choksi (1991).

51 Behdad (1994b) ve Amuzegar (1992).

52 Rahman (1982) ve B. Lewis (1982).

53 Mokyr (1990).

54 Bu mantık Olson (1982) tarafından geliştirilmiştir.

55 Iannaccone (1993).

56 Coulson (1969), Saleh (1986) ve Kuran (1989a).

57 Bu gözlemi destekleyen mantık, Kuran (1995a) tarafından derinlemesine incelenmiştir.

58 Moore (1990a); Kazarian (1991), s. 149; Ağaoğlu (1994).

59 Mısır'dan bir örnek için bkz. Springborg (1989), s. 45-61.

60 Lewis (1993b), özl. böl. 8 ,1 1 .

61 Meeker (1991), s. 215; Özel (1989), özl. s. 149-62.

62 Örneğin, Bulaç (1988/1990), s. 115-16; Güngör (1981), s. 1 1 ,1 5 0 , 241.

63 R. Ahmed (1994), s. 689-95.

64 Birkaç veri için bkz. Mayer (1993), s. 146-47, n. 31.

65 Roberts (1994), s. 465-78.

66 M. S. A. Khan (1929); Rodinson (1966/1973), böl. 3; Mandaville (1979), s.289-308.

67 D'Souza (1991) ve Schlessinger (1991).

68 J. Q. Wilson (1993) bu görüşü destekleyen pek çok örnek verir.

69 Metcalf (1994), özl. s. 710-17.

70 Balcı ve Balcı (1986-90), Özel (1984) ve Yılmaz (1990).

71 Bkz. Casanova (1992), s. 37-43. Zamanımızın dine dönüş hareketleri, din üzerindeki devlet kontrollerinin zayıflamasına da bağlanmaktadır. Bu görüş uyarınca, din özgürlüğünün gelişmesi, yeni dinlerin ve yeni din türlerinin ortaya çıkmasını körüklemekte, dinsel içerikli ifadelerin yer üstüne çıkmasına yol açmaktadır. Bu durumu, ekonomik bir sektörde liberalizasyona gidilmesiyle, çeşitli ihtiyaçlara cevap vermekte serbest kalan şirketlerin üretimlerim arttırmasına benzetebiliriz. Özetlediğimiz bu alternatif görüş için bkz. Chaves ve Cann (1992), s. 272-90. İki açıklamanın birbirini dışlamadığını hemen belirtelim. Dini uygulamalarda çeşitlilik, dini duyguların dürüstçe ifade edilmesine yardımcı olabilir.

72 Bugün Batı'da görülen dinsel hoşgörü ortamı, böylesi bir dengeden kaynaklanmıştır. Kendi mezheplerinin prensiplerini öteki Hristiyanlara da dayatmak isteyen Hristiyanların yaptıkları zulümler, ileri görüşlü Avrupalı ve Amerikalıları, önce dinle devlet işlerini ayırmaya, sonra da geniş bir ifade özgürlüğünü yasaların güvencesi altına almaya sevk etti.

İSLAM EKONOMİSİNİN DOĞUŞU:

YARALI MÜSLÜMAN KİMLİĞİNİ TEDAVİ GİRİŞİMİ

1 Son yıllarda çıkan bu konuya ilişkin yapıtlar için bkz. Chapra (1992) ve Naqvi (1994). Bu yazının eleştirileri için ise, bkz. Behdad (1989, 1994a), Kuran (1986 ,1989a, 1993b) ve Haneef (1995).

2 İslâm ekonomisi uygulamalarına eleştirel bakış için bkz. Rahnema ve Nomani (1990); Kuran (1993b, 1995b); Richards ve Waterbury (1996), böl. 14; Malik (1996), böl. 3-4.

3 Bu korkular yersiz değildi. Kimi Hindu politikacılar merkezi bir Hindu raj'ı oluşturmak istiyor ve "Hindu" ve "Hint" terimlerini eş anlamlı görüyorlardı. Dahası, Hindu yönetimindeki kimi yerel hükümetler

Müslümanlara istenmeyen yabancılar gibi davranıyorlardı. Bkz. Aziz (1967), özl. böl. 2-3; Sayeed (1968), böl. 3-5; Nagarkar (1975), özl. böl. 4-6, 14. Müslümanlarla Hindular arasındaki gerilim arttıkça her iki tarafın da kimi liderleri kötü anıları yeniden canlandırarak düşmanlıkları körüklüyorlardı.

4 Darling (1947), böl. 1,10.

5 Ansari (1991), s. 184-85; Talbot (1993), s. 239-40.

6 Mawdudi (1944/1981), s. 36.

7 M. Ahmad (1991), s. 464.

8 Mevdudi'nin ülke ikiye ayrılmadan önce Hindistan'da basılan yazılaRI ve söylevlerinin örnekleri için bkz. Jihad in İslam (1939/1976), Let Us Be Muslims (1940/1990), Islam and Ignorance (1941/1976) ve Islamic Way of L ife (1948/1950). Mevdudi'nin düşüncelerini açıklayan bilimsel incelemeler için bkz. S.V.R. Nasr (1996), A. Ahmad (1967), Lerman (1981) ve Binder (1961), böl. 1.

9 Mawdudi (1940/1990), s. 115.

10 Mawdudi (1945/1981), s. 38-40. Bkz. ayrıca Mawdudi (1940/1990), böl. 2-4, 7-9.

11 Mawdudi (1945/1981), s. 40.

12 Mawdudi (1948/1981), s. 65-68.

13 Mawdudi (1941/1976, s.1). Mevdudi tarafından geliştirilen İslâm ekonomisi kavramının özü için bkz. a.g.e.s. 30-40. Ayrıca bkz. Mawdudi (1940/1990), böl. 17-23; (1951/1981).

14 Aktaran: Brohi (1979), s. 291.

15 Alıntılayan: A. Ahmad (1967), s. 373-74.

16 Mawdudi (1950/1981,1952/1960).

17 Mawdudi (1940/1990), s. 56.

18 Macdonald (1909/1965), s. 6-10.

19 Bkz. Macdonald (1911/1971), s. 254-55.

20 Said (1978).

21 K. Ahmad (1957), s. 8.

22 S. V. R. Nasr (1996), böl. 1.

23 Bu paragrafta ve sonraki paragrafta sözü edilen 1931 yılıyla ilgili rakamlar Census of India, 1931, cilt 1:1, s. 61, 328-29 ve cilt 1:2, s. 426-27'den alınmıştır. 1911 yılı ilgili rakamlar ise, Census of India, 1911, cilt 1:1, s. 53 ve cilt 1:2, s. 322-30'dan alınmıştır. 1931 yılının kimi verileri eksik olduğundan 1911 yılının rakamları kullanılmıştır. Sunulan bilgilerin bir çözümlemesi için bkz. Mishra (1962).

24 Bu farklılık ticarette uzmanlaşan mesleklerle ilgili nüfus sayımına yansımıştır. 1911 yılında bütün Hintlerin yüzde 5.1'i tüccarken, Müslümanların yüzde 3.5'i tüccardı.

25 O dönemde Müslümanların yüzde 12.3'ü kentliyken, toplam nüfusun yüzde 9.5'i kentlerde yaşıyordu. 1931 yılma gelindiğinde fark biraz azalmıştı: Müslümanların yüzde 13.5'i, bütün Hintlerin ise yüzde 11.1'i kentliydi. Bu veriler Müslümanların kentlerde iş bulmakta görece başarısız olduklarına işaret ediyor.

26 Luckmann (1967).

27 Bkz. ayrıca Casanova (1994), böl. 1-2.

28 Johnson (1980).

29 Hardin (1995), böl. 4; Hechter (1987).

30 Iannaccone (1992).

31 Aziz (1967), s. 148.

32 Denny (1989), s. 90.

33 Çoğu İslamcı, Atatürk'ün getirdiği ezanın Türkçe okunması kuralını İslâm'a bir saldırı olarak görür. Atatürk'ün ölümünden sonra bu kural yürürlükten kaldırılmıştır.

34 W. C. Smith (1957), s. 20.

35 Iqbal (1909/1964), s. 43-54.

36 M. N. Siddiqi (1981) ve Islamic Research and Training Institute (1993).

37 Bu liderler ve yönettikleri hareketlere ilişkin çok geniş bir yazın vardır. Belli başlı çözümlemeler için bkz. Gibb (1947)., Hourani, (1 9 8 3), W. C. Smith (1957) ve Rahman (1982).

38 Landau (1990). Modern pan-İslâmizm Osmanlı Padişahı II. Abdülhamit döneminde Avrupalı güçlere karşı İslâmi dayanışmayı güçlendirme çabalarıyla başlamıştır. Osmanlıların I. Dünya Savaşında yenik düşmeleriyle halifeliği korumak, Avrupa egemenliğinde yaşayan Müslüman uluslara yardım etmek ve Türk-Arap anlaşmazlıklarında arabuluculuk yapmak için çok sayıda Hintli harekete geçmiştir. Osmanlı İmparatorluğu yıkılıp Türkiye Cumhuriyeti halifeliği kaldırınca Hint İslamcılığı güç kaybetmiş, zamanla da yerini Müslüman milliyetçiliğine bırakmıştır. İslâm dünyasının geri kalan kesimlerinde de I. Dünya Savaşı'ndan sonraki otuz yıl boyunca hiçbir önemli pan-İslâmist girişim olmamıştır.

39 Landau (1990), s. 119-20.

40 1950'li yılların ortasında çıkan bir anlaşmazlıkta Cemaat-i İslâmi, milliyetçilerin kontrolündeki hükümeti, Pakistan'ın küresel imajını geliştirme amacıyla İslâm'ı çarpıtmakla suçlamıştı. Bir Cemaat yayını, "sıradan bir Müslüman bile" önerilen yeni yorumlara "karşı çıkacaktır" diyordu. Bu tepkinin ardında Mevdudi'nin bulunduğu sanılmaktadır. Bkz. Brohi (1979), s. 299-300.

41 Kuran (1998).

42 B. Lewis (1968), s. 267.

43 Chehabi (1993); Banani (1961), böl. 2-3.

44 M ısır'daki eğitim reform larının bir eleştirisi için bkz. Heyworth-Dunne (1939). Osmanlı İmparatorluğu'ndaki reformlar ise, Berkes (1964), özl. Böl. 4, ve Ergin (1939-43) tarafından eleştirilmiştir. Bu gibi çabaları karşılaştıran bir yapıt için bkz. Rahman (1982), böl. 2.

45 B. Lewis (1975).

46 Mawdudi (1940/1990), s. 125-34.

47 Mawdudi (1947/1976), özl. s. 9-15; Mawdudi (1940/1963), böl. 1.

48 "Düşlenen topluluk" (imagined community) kavramını Anderson (1991) geliştirmiştir.

49 Bu nitelendirme başka pek çok modern ümmet anlayışına da uygulanabilir.

Ayrıntılı eleştiriler için bkz. Roy (1992/1994), böl. 4; Al- Ahsan (1992).

50 Agwani (1986), özl. böl. 5; M. Ahmad (1991).

51 I. Ahmad, ed. (1978).

52 Kuran (1986).

53 Mawdudi (1940/1963), böl. 1. Pek çok İslamcıdan farklı olarak Mevdudi Altın Çağ'ın bir alt döneminde kimi sorunlar görür; "[üçüncü halife] Osman ... kendinden önceki halifelerin müthiş liderlik yeteneklerinden yoksundu. Sonuçta onun halifeliği döneminde İslâm devleti cehaletten zarar gördü" (s. 26). Ancak Mevdudi'nin yakın çevresi çoğunlukla bu nitelendirmeye karşı çıkar.

54 Mawdudi (1940/1963), s. 26, 29, 34.

55 Kahneman ve Tversky (1979); Tversky ve Kahneman (1991).

56 Lowenthal (1985), özl. s. 21-28,369-76.

57 Rodinson (1966/1973), s. 28-30; Crone (1987).

58 Shaban (1971), böl. 1-4; Hodgson (1974), s. 146-217.

59 Huntington (1993), s. 23. Uygarlıklar çatışması tezinin detaylı bir sunumu için bkz. Huntington (1996). Bu tezin İslâm'a ilişkin uygulamasını Mottahadeh (1995) eleştirmiştir.

60 Jalal (1995), s. 82; Binder (1961), böl. 9-11.

61 Huntington (1996) çok geniş bir kaynakça sunuyor. Bu konuda bir diğer önemli kaynak da Quigley (1979)'dir. Özellikle İslâm dünyasını ele alan bir yapıt için bkz. B. Lewis (1993b), özl. böl. 1 ,8 , 11.

62 Qutb (1948/1970), s. 90. Bu görüşün bir incelemesi için bkz. Shepard (1989).Ayrıca bkz. Kepel (1984/1985), böl. 2; Sivan (1985), böl. 2-3.

63 Akhavi (1994).

64 Al-Sadr (1961/1982-84).

65 Sadr'ın felsefesine yönelik eleştirel incelemeler için bkz. Katouzian (1983); Mallat (1993), böl. 4-5.

66 Al-Sadr (1961/1982-84), c. 1, kes. 1.

67 Shayegan (1989/1992), s. 108.

68 Bakhash (1989), s. 16.

69 Khomeini (1985), s. 329-43.

70 Fahmi Howeidi, Al-Ahram Weekly, 1-7 Temmuz 1993, s. 7.

71 Mumcu (1987), s. 171-96; Mumcu (1988), s. 48-50, 151-53. Mumcu birçok ölüm tehditi almış, 1993 yılında da öldürülmüştür. Cinayetten üç yıl sonra tutuklanan bir İslâmcı militan, İran hükümetinin bu işte parmağı olduğunu gösteren kanıtlar ortaya koyunca Türk-İran ilişkileri gerildi ve Türk hükümeti misilleme yapmayı düşündü. Bkz. Hürriyet, 12 Mart 1996 ve sonraki tarihler.

72 Bu durum 1950-1990 yılları arasında Ortadoğu ve Kuzey Afrika'daki büyüme oranlarına yansımaktadır. Kişi başına düşen gerçek GSMH'nın ortalama büyüme oranı bu bölgede yılda yüzde 2.6 olmuş, kalkınmakta olan ülkelerin tamamında ise yüzde 2.5 olmuştur (Hasterlin (1996), tablo 3.1).

73 Tibi (1993).

74 Al-eAhmad (1964/1982).

75 İki örnek için bkz. Özel (1985) ve Özdenören (1990). Çakır (1990) daha geniş bir örnekler dizisi sunuyor.

76 Kısakürek (1974), s. 68-71. Rimbaud'dan yapılan alıntı Kısakürek'in yapıtından aktarılmıştır. Güvenli bir kimlik arayışının Türk İslamcılığının yükselişini körüklediği görüşü için bkz. Mardin (1993).

ÇAĞDAŞ İSLAM DÜŞÜNÜNDE EKONOMİK ADALET KAVRAMI ÜZERİNE

1 Bu yazının önde gelen bir İslâm iktisatçısı tarafından hazırlanmış

kapsamlı bir özeti için bkz. M. N. Siddiqi (1981). Yazının eleştirisi için bkz. Kuran (1983, 1986) ve Pryor (1985).

2 Geniş karşılaştırmalar için bkz. Al-Qardawi (1966/1981), böl. 2; Mannan (1970), böl. 3; Mannan (1984b), böl. 5; Naqvi (1981a), böl. 4; Ajijola (1977), özl. kes. 1.

3 Mevdudi'nin eserlerinden bir örnek için bkz. Mawdudi (1947/1975). Kutb'un en önemli kitabı için bkz. Qutb (1948/1970).

4 Bu kitapların en önemlileri Mahmud Taleghani, Muhammed Bekir Sadr ve Abul-Hasan Bani-Sadr tarafından yazılmıştır. Taleghani'nin başlıca eserlerinin önemli bölümleri R. Campbell tarafından Society and Economics'in İslam başlığı altında İngilizce'ye çevrilmiştir. Şii yazını üzerine yorumlar ve daha fazla kaynak için bkz. Bakhash (1984), böl. 7; Katouzian (1983).

5 Bununla ilgili açık ifadeler için bkz. Ajijola (1977), s. 194-98; Afzal-ur-Rahman (1980), c. 1, s. 62-66; Chapra (1970), s. 14-16; A. Hasan (1971), s. 211; A. Ahmad (1984), s. 1; M. S. Khan (1987), s.6.

6 Chapra (1970), s. 11

7 A. Ahmad (1984), s. 1. Üçüncü bir örnek için bkz. M. N. Siddiqi (1972), s. 38

8 Bu konuda bir çok ayrıntılı inceleme vardır. Kimileri 1. notta listelenmiştir.

9 Zekâtın dar anlamda bir yorumu için bkz. Afzal-ur-Rahman (1980), c. 3, böl. 14-16. Zekâtı daha geniş biçimde algılayan çeşitli yorumlar içinse bkz. Mannan (1970), s. 284-302; Kahf (1982), s. 125-37; Choudhury (1986), böl. 5. Reformcular arasındaki anlaşmazlıklar için bkz. Kahf (1982), s. 138-44. Zekâtı dar anlamda algılayan kimi düşünürler, başka isimler altında yeni vergiler alınmasına karşı çıkmazlar. Örnek için bkz. Faridi (1980), s. 119-30. Zekâtla ilgili yazının eleştirisi için bkz. Kuran (1986), s. 143-49.

10 Mannan (1970), s. 182. Miras konusunun ayrıntılı bir yorumu bu kaynakta bulunabilir (s. 176-86).

11 Yusuf (1971), s. 61.

12 M. N. Siddiqi (1972), s. 16. Ayrıca bkz. Mannan (1984a), s. 300-3.

13 Bkz. Chapra (1970), s. 9-10; Choudhury (1980), s. 5-14; Naqvi (1981a), s. 64; M. N. Siddiqi (1972), s. 61-73.

14 Çok sayıda detaylı örnek için bkz. Abdul-Rauf (1979), s. 134-40; M. N. Siddiqi (1972), özl. böl. 2 ve 3. Bu kuralın bir eleştirisi için bkz. Kuran (1983).

15 Bir örnek için bkz. Chapra (1970), s. 9.

16 Adil fiyat ve ücretler konusunda bkz. Mannan (1970), böl. 8; Yusuf (1971), s. 77-80.

17 Bkz. M. N. Siddiqi (1972), s. 52-54; Mannan (1984a), s. 256-58.

18 İslamcıların faizle ilgili görüşleri üzerine yapılan bir inceleme için bkz. M. N. Siddiqi (1982), s. 25-38. Ayrıca bkz. Ahmed, Iqbal ve Khan (1983a), böl. 5-8; Chapra (1985); Khan ve Mirakhor (1987). Faizle ilgili yazının iki eleştirisi için bkz. Karsten (1982); Kuran (1986), s. 149-58.

19 Yusuf (1971), s. 90.

20 Sigortayla ilgili en ayrıntılı incelemeyi M. N. Siddiqi (1985) yapmıştır. Öteki incelemeler arasında şunlar sayılabilir: Yusuf (1971), böl. 6; Mannan (1970), böl. 14; Samiullah (1982). Anlaşmazlıklarla ilgili özet bilgi için bkz. M. N. Siddiqi (1981), s. 26-28. Piyasaların devlet tarafından güdülüp denetlenmesi konusunda bkz. M. A. Khan (1985), s. 31- 42.

21 Bkz. Afzal-ur-Rahman (1980), c. 2, böl. 6; M. N. Siddiqi (1972), s. 54-57; M. N. Siddiqi (1985), s. 40-41.

22 Bkz. Afzal-ur-Rahman (1980), c. 2, s. 44-45; M. N. Siddiqi (1972), s. 57-60; Ajijola (1977), s. 237-40.

23 Bkz. Chapra (1970), s. 149.

24 Bkz. M. N. Siddiqi (1981), s. 15-16.

25 Örnek için bkz. Yusuf (1971), s. 23-27.

26 Afzal-ur-Rahman (1980), c. 2, s. 173.

27 A.g.e., böl. 10, özl. s. 175-77.

28 A.g.e., s. 193-207.

29 Ajijola (1977), s. 181. Aynca bkz. Yusuf (1971), s. 11; M. N. Siddiqi (1972), özl. s. 115-35; Mannan (1984a), böl. 11.

30 Yusuf (1971), s. 34-38 tüzel kişiliğe sahip modern şirketlere karşı çıkarken Afzal-ur-Rahman (1980), c. 1, s. 242-43, bunları savunur.

31 Chapra (1970), s. 16.

32 Öze karşı usul sorununa ilişkin İslâmi düşünle ilgili aydınlatıcı bir tartışma için bkz. Khadduri, (1984), böl. 6. Bu konudaki genel düşünceler için bkz. Rawls (1 9 7 1), özl. s. 83-9 0 ; Barry (1 9 6 5), böl. 6; Brennan ve Buchanan (1985), böl. 7.

33 World Development Report (1980), özl. böl. 7.

34 Bu program Malezya'nın programıdır. Bkz. Salleh ve Ngah (1981), s. 80-153.

35 Naqvi (1981a), s. 64, şöyle yazar: "İslâmi etik ilkeler yalnızca bireysel ve toplumsal seçimleri belirlemekle kalmaz, bunları bütünleştirmek için bir ilke de sunar." Bu konuda son derece iyimser bir yaklaşım için bkz. Afzal-ur-Rahman (1980), c. 1, s. 169-73.

36 Devlet denetiminin ortam hazırladığı yolsuzluklar üzerine çok eser bulunmaktadır. Bkz. Buchanan, Tollison ve Tullock (1980). Bu derlemenin yayınından sonra çıkan eserlerin çoğu Public Choice dergisinde yayımlanmıştır.

37 Çeşitli örnekler için bkz. Hodgson (1974).

38 Sünni İslâm iktisatçıları, resmi kurumlarda yolsuzluğun, M.S. 661'de dördüncü halife Ali'nin ölümünden sonra yaygınlaştığına inanırlar. Şiiler ise, yolsuzluğun daha önce yaygınlaştığını iddia ederler.

39 Endekslemeye karşı çıkılmasının gerekçesi için bkz. Zaman (1985); Chapra (1985), s. 39-42. Endekslemenin bir savunması için bkz. Mannan (1984a), böl. 14A. Bu konuya 1981 yılında İslâmabad'da düzenlenen ikinci "İslâm Ekonomisinin Parasal ve Mali Yönleri" seminerinde de değinilmiştir. Bu seminerin tutanakları Ahmed, Iqbal ve Khan (1983a) tarafından yayına hazırlanmıştır.

40 Bkz. Chapra (1984a), s. 34.

41 Bkz. Choudhury (1986), böl. 6; ayrıca bkz. Z. Hasan (1985).

42 Bkz. M. Khan (1987), s. 19-20. Khan, kâr-zarar ortaklığının eşitliği sağlayacağı savını kuşkuyla karşılayarak bunun doğal bir sonuç olmadığını belirtiyor.

43 Örnek için bkz. A. Hasan (1971); A jijola (1977), özl. s. 2 0 8 -2 4 ; Naqvi (1981a), özl. s. 147-50.

44 Bireysel mülkiyeti savunan yazarların çoğu Mevdudi'nin takipçileridir. Bunlar arasında Chapra (1970), Yusuf (1971) ve Kahf (1978) sayılabilir.

45 Chapra (1970), s. 245.

46 Yusuf (1971), s. 67 (italikler orijinalindeki gibidir).

47 Husaini (1980), s. 135.

48 Bu anlaşmazlıkları ele alan bir çalışma için bkz. A. Ahmad (1984), s. 3-6.

49 A.g.e., s. 5.

50 Örnek için bkz. Kahf (1978), s. 65.

51 Bkz. Chapra (1984b), s. 84.

52 Örnek için bkz. Afzal-ur-Rahman (1980), c. 1, 145-52. Değişken ücretin bir savunması için, bkz. Ali (1983), s. 253-70.

53 Bkz. Barzel (1982).

54 Bkz. Udovitch (1985).

55 Saleh (1986).

56 A.g.e., s. 59.

57 A.g.e., s. 60

58 A.g.e., s. 1-7.

59 Örneğin bkz. M. N. Siddiqi (1972), s. 56-57.

60 Naqvi (1981b), s. 23. Aynı noktaya Chapra (1970), s. 8 ve 94'te değinir.

61 Naqvi (1981b), s. 30.

62 Mannan (1982). Ayrıca bkz. Mannan (1984b), s. 10-11.

63 Chapra (1985), s. 38-39.

64 Sezgicilik konusunda bkz. Rawls (1971), s. 34-45.

65 Mannan (1984b), s. 11.

66 A.g.e. Alıntı s. xii'dendir. Aynı görüşe s. l 'de ve sezgicilikle ilgili yorumlardan sonra s. l l 'de de yer verilir.

67 Bkz. Simon (1983) ve Polanyi (1966/1983).

68 Hukukçuların ve toplum düşünürlerinin öğretiye düzen getirme görevini üstlendikleri görüşünü Dworkin (1986) geliştirir.

69 Afzal-ur-Rahman (1980), c. 3, s. 217.

70 Bkz. Wilson (1985), s. 17.

71 Bkz. Husaini (1980), özl. s. 79-81; Mannan (1970), s. 23-26.

72 Bkz. Rahman (1979), s. 71-79.

73 Kıyası kaçınılmaz olarak etkileyen önyargılar için bkz. Holland, Holyoak, Nisbett ve Thagard (1986), böl. 10.

74 Bkz. Husaini (1980), s. 81 ve böl. 5; Mannan (1970), s. 21-23.

75 A.g.e., s. 22.

76 Bu hadisin gerçekliğinden şüphe edilmesinin temel nedeni, Hz. Muhammed'e atfedilen sözlerin onun ölümünden bir kaç kuşak sonra, pek çok Müslümanın yerleşik kurumların yalnızca Kur'an'a dayanmadığının iyice bilincine vardıkları bir dönemde ortaya çıkmış olmasıdır. Bkz. Hurgronje (1882/1975), s. 275.

77 Bkz. Chapra (1970), özl. s. 143-45; Afzal-ur-Rahman (1980), c. 1, böl. 2-5; Choudhury (1980), böl. 1.

78 Bkz. Brennan ve Buchanan (1985) ve Ullmann-Margalit (1977).

79 İnsanların algılarının evrimiyle ilgili yazın çok geniştir. Bu söyleme çeşitli disiplinlerden pek çok araştırmacı katkıda bulunmuştur. İki antropologun bu konudaki geniş yorumları için bkz. White (1975) ve Douglas (1986). Söz konusu evrimin içerdiği dinamik süreç için bkz. Kuran (1987), s. 642-65.

80 Bkz. Hourani (1964), s. 13-60; Hallaq (1986), s. 427-54.

81 Esposito (1984), s. 71-75.

82 Bkz. B. Lewis (1971).

83 Bkz. Afzal-ur-Rahman (1980), c. 3, s. 237-38; Choudhury (1986), s. 56.

84 Bkz. Kennedy ve Klare (1984), s. 461-90.

İSLAM VE GERİ KALMIŞLIK: ESKİ BİR MUAMMAYA ÇÖZÜM ARAYIŞLARI

1 Atatürk (1923/1990), s. 68.

2 Örnek için bkz. Todaro (1985) ve Gillis, Perkins, Roemer ve Snodgrass (1992). Todaro, kalkınma kavramının "dogmatik inançlardan" arınmış olmayı içerdiğini ve refahın "dinsel tefekküre" olanak sağladığını belirtirse de (s. 87), dinin ekonomik rolünü açıklamaz ve ayrıntıya girmez.

3 Said (1978) Müslüman Doğu'nun eksiklerine, ancak iyi bir gerekçe bulunduğu bağlamlarda değinilmesi gerektiği yolunda etkili bir sav sunar. Karşı sav için bkz. B. Lewis (1993b), böl. 6.

4 Rapor' da, beş ülkenin gelirleri verilmemiştir, ki bunların üçünde Müslümanlar nüfusun çoğunluğunu oluşturur. Bu ülkelerin içinde bulundukları gelir grubunun en üstünde yer aldıkları varsayılmıştır. Örneğin Raporda üst-orta gelir sınıfı ülkeleri arasında yer alan Suudi Arabistan ve Türkmenistan'da, kişi başına düşen gelirin üst-orta sınıfın tepesinde bulunduğu kabul edilmiştir.

5 İslâm'ın gereklerini yerine getiren ve getirmeyen Müslümanlar arasında hiçbir ayrım gözetilmemektedir. Yalnızca birinci grup dikkate alınsaydı, nüfus payları şüphesiz daha düşük olurdu.

6 Burada kullanılan birçok bilgi "Dünyadaki Uluslar" bölümünden elde edilmiştir. Dizgi hatalarını ya da resmi sınıflandırmalardaki yanlışlıkları düzeltmek amacıyla Azerbaycan, Ermenistan, Birleşik Krallık, Rusya Federasyonu ve Ukrayna ile ilgili veriler düzeltilmiştir. Müslüman nüfus oranının bu bölümde bildirilmediği ülkelere ilişkin veriler, "Karşılaştırmalı Ulusal İstatistikler, Din" bölümünde bulunan bilgilere dayanılarak hesaplanmıştır.

7 Bağımsız değişkenlere nüfusun logaritması eklenmesiyle regresyonun uyumu iyileşmektedir, ancak yeni katsayı anlamsızdır.

8 "Batı" terimi, Batı Avrupa'nın yanı sıra Batı Avrupa kökenlilerin çoğunluğu oluşturduğu Kuzey Amerika gibi yerleri kapsar. Latin Amerika'nın, Batı'nın dışında kaldığı varsayılmıştır.

9 Şiir Akyüz (1953), s.29'da yeniden yayımlanmıştır.

10 Bu görüşün etkili bir varyantı için, bkz. Hodgson (1974).

11 Görüşün bütünü için bkz. Issawi (1970,1980).

12 Döğen (1987).

13 Bu sınıflandırmayı yapan Ölçen (1991), s. 69-70, bilimin giderek daha liberal bir biçimde tanımlanmış olduğunu gözlemler. 1250'den önceki dönemin tersine, 1400'den sonra gelen bilim adamlarının, fizik, kimya, biyoloji ya da matematiğe katkıları olmamıştır.

14 Hoodbhoy (1991), s. 34.

15 Cook (1974).

16 Owen (1981).

17 Daha geniş tanımlar için bkz. Jones (1988).

18 Rodinson (1966/1973).

19 Jomo (1977).

20 Jones (1988).

21 A.g.e.,s. 97.

22 İslâm ekonomisine yakın geçmişteki bir katkı için bkz. Chapra (1992).

Kuran (1993b) İslâm ekonomisini eleştirmekte ve bu yazından esinlenen uygulamaları değerlendirmektedir.

23 Örneğin, "Namaz kılındıktan sonra yeryüzüne dağılarak Allah'ın lûtfunu arayın" (62:10) ve "Dünyadaki nasibinizi unutmayın" (28:77).

24 Udovitch (1970).

25 Udovitch (1962).

26 Haffar (1975).

27 Cromer (1909), c. 2, s. 228-29.

28 Renan (1883).

29 Said (1978), böl. 2.

30 "Allah ve O'nun Peygamber'i bir işe hükmettiği zaman, inanan erkek ve kadınlar başka bir yolu seçemezler" (33: 36).

31 Bu önermeden yıllar sonra kırsal Ürdün'de gerçekleştirilen bir deney (Sutcliffe (1975)), ibadetin sıklığıyla ölçülen dindarlığın ne verimlilikle ne de teknolojik gelişmelere açık olmakla istatistiksel bir ilişkisi bulunmadığını ortaya çıkarmıştır. Ancak, bu deney başka yerlerde yinelenmemiştir. Zaten, deneyin dayandığı dindarlık ölçüsü olayı fazlasıyla basite indirgemektedir.

32 Lerner (1958), s. 405.

33 W. A. Lewis (1955), s. 105.

34 Adelman ve Morris (1973), 38-39.

35 Compte, Marx ve Freud'un önemli katkılarının bulunduğu bu eğilimleri, Stark, Iannaccone ve Finke (1995) incelemiş ve eleştirmiştir.

36 Adelman ve Morris'in (1973) kullandığı notlama yönteminde gerek Hinduizm'in gerekse Budizm'in aldığı not C'dir.

37 Berkes (1964).

38 Örneğin, bkz. B. Lewis (1968).

39 Berkes (1964), s. 36-41.

40 Berkes (1978), s. 57-65.

41 Berkes (1964), özl. 115-17.

42 İnalcık (1970); İnalcık (1994), özl. s. 44-54.

43 Cahen ve Talbi (1971).

44 Ibn Khaldun (1379/1958), c. 1, özl. s. 311-19.

45 Bkz. Ibn Khaldun (1379/1958), c. 3, s. 1117 v. dev. Düşünürün gönderme yaptığı yerler, Akdeniz'in kuzey sahilinde bulunan Hristiyan egemenliğindeki ülkelerdir.

46 Bu ayaklanmalar, Akdağ (1975) ve Griswold (1981) tarafından ele alınmıştır.

47 Ülgener (1981, 1984).

48 Goldstone (1987), s. 123.

49 Jones (1987), s. 98-103.

50 Chapra (1992), böl. 5 ayrıntılara yer vermektedir. Eleştiri için bkz. Kuran (1986, 1993b).

51 Rosenberg ve Birdzell (1986), böl. 4 ve Hirschman (1977) bu dönüşümü anlatır. Her iki kaynak da, yeni ahlâk düzeninin, insanları, günah işlemeden de maddi başarıya ulaşılabileceğine inandırdığını gösterirler.

52 B. Lewis (1982); B. Lewis (1993a), böl. 16, 27.

53 Örneğin 1625'te Osmanlı gözlemcisi Ömer Talib, Avrupa'nın uluslararası ticaretteki başarılarının Osmanlı İmparatorluğu için bir tehdit oluşturduğunu sezerek şöyle yazmıştır: "Osmanlı İmparatorluğu Yemen sahillerini ve oradan geçen ticaret yollarını ele geçirmezse çok geçmeden Avrupalılar İslâm dünyasına hükmedecekler" (Lewis (1968), s. 28).

54 B. Lewis (1982), s. 196.

55 Son konuya ilişkin başka görüşler için bkz. Goldstone (1987), s. 129-32.

56 B. Lewis (1993a), s. 347.

57 A.g.e., s. 354-57.

58 Lewis (1982), s. 296.

59 A.g.e., s. 229-30.

60 Benzer biçimde, Watt (1988), böl. 1, içtihad kapısının kapanmasıyla bireylerin kurulu düzeni sorunsuz bulmaya başladığını öne sürer.

61 Mokyr (1990), özl. s. 170-76.

62 Berkes (1964), s. 302. Bu kitabın 9. ve 10. bölümlerinde, aynı yorumu ortaya koyan daha başka alıntılar da yer alır.

63 Bu tanımlar "bireylik ahlâkı" ve "cemaat bağlan ahlâkı" terimlerini kullanan Oakeshott'a (1958/1993), s. 18-21, aittir. Ortaya konulan ayırım, Ferdinand Tönnies'in (1887/1957) Gemeinschaft-Gesellschaft ayırımını andırır. Gemeinschaft kavramı birbirleriyle ilişkide olan toplum üyelerinin dayanışmasını, Gesellschaft kavramı ise insan ilişkilerinin kişisel çıkardan kaynaklarıdığı ve kişinin toplum üyelerinin çok azını tanıdığı modern toplum düzenini kapsar.

64 Triandis (1990).

65 Greif (1994).

66 Triandis'in (1990) yanısıra Greif da burada "cemaatçilik" olarak adlandırılan kavramı "kollektivizm" olarak tanımlar. Ne var ki, Oakeshott'un (1958/1993), s. 24-28 ve böl. 3, açıkladığı gibi, kollektivizm teriminin, devlete önemli bir görev yükleyen ahlâk sistemi için kullanılması daha uygundur.

67 Kaufmann (1997).

68 Örnek için bkz. Issawi (1955/1981), s. 331-32 ve İnalcık (1994), s. 48-54.

69 Kafadar (1986), Türk tüccarların 17. yüzyıla kadar Ancona ve Venedik'te etkin olduğunu gösterir.

70 İnalcık (1970), s. 214-15; İnalcık (1971), s. 1179.

71 İnalcık (1971), s. 1179, ayrıca "az bulunan mallar ve hammaddeler" ve "Hazine'nin başlıca nakit para kaynağı olan gümrük vergileri" elde etme imkânından söz eder. Bu gibi hedeflere neden Müslümanların

yönetimindeki ticaret yoluyla ulaşılamadığı açık değildir.

72 Weber (1904-5/1958).

73 Tawney (1926/1962).

74 Abu-Lughod (1989), özl. böl. 5-10, Müslümanların aralarında Çin ve Afrika kıyıları olan birçok bölgede ticaretin gelişmesine öncülük ettikleri yolunda kanıtlar sunar. Benzer bir görüş geliştiren Risso (1989), 18. yüzyıldaki Asya deniz ticareti üzerinde durur. Ensminger (1997) ise, yakın geçmişte bile İslâmlaşmanın Doğu Afrika'da ticaretin gelişmesiyle el ele gitmiş olduğunu ortaya koyar.

75 Putnam (1993).

76 Kuran (1995a).

77 Kuran (1989b).

78 Kaufmann (1997), böl. 6.

KAYNAKÇA

Abdul-Rauf, Muhammad (1979). "The Islamic Doctrine of Economics and Contemporary Economic Thought." S. 4-12: Capitalism and Socialism: A Theological Inquiry, ed. Michael Novak. Washington, D.C.: American Enterprise Institute.

Abu-Lughod, Janet L. (1989). Before European Hegemony: The World System A.D. 1250-1350. New York: Oxford University Press.

Adelman, Irma, and Cynthia Taft Morris (1973). Economic Growth and Social Equity in Developing Countries. Stanford: Stanford University Press.

Afzal-ur-Rahman (1980). Economic Doctrines of Islam, gözden geçirilmiş 2. baskı, 3 cilt. Lahor, Pakistan: Islamic Publications.

Agwani, M. S. Islamic Fundamentalism in India (1986). Chandigarh: Twenty-First Century India Society.

Ağaoğlu, E. Abdülgaffar (1994). "A Camel-wise Comparative Financial and Market Share Analysis of the Islamic Banks Currently Operating in Turkey." METU Studies in Development, 21: 475-500.

Ahmad, Ausaf (1984). "A Macro Model of Distribution in an Islamic Economy."

Journal of Research in Islamic Economics, 2(1): 1-20.

Ahmad, Aziz (1967). "Mawdudi and Orthodox Fundamentalism in Pakistan."

Middle East Journal, 21: 369-80.

Ahmad, Imtiaz, ed. (1978). Caste and Stratification among Muslims in India. Yeni

Delhi: Manohar.

Ahmad, Jamil-ud-din, ed. (1952). Speeches and Writings of Mr. Jinnah, c. 2. Lahor, Pakistan: Sh. Muhammad Ashraf.

Ahmad, Khurshid (1957). Islam and the West. Lahor, Pakistan: Jama'at-i-

Islami Pakistan.

Ahmad, Khurshid ve Zafar Ishaq Ansari (1979). "Mawlana Sayyid Abul A'la Mawdudi: An Introduction to His Vision of Islam and Islamic Revival." S. 359-84: Islamic Perspectives: Studies in Honour of Mawlana Sayyid Abul Ala Mawdudi, ed. K. Ahmad ve Z. Ansari. Leicester, İngiltere: Islamic Foundation.

Ahmad, Khurshid (1980). "Economic Development in an Islamic Framework." S. 171-88: Studies in Islamic Economics, ed. K. Ahmad. Cidde: International Center for Research in Islamic Economics.

Ahmad, Mumtaz (1991). "Islamic Fundamentalism in South Asia: The Jama'at-i-Islami and the Tablighi Jamaat of South Asia." S. 457-530: Fundamentalisms Observed, ed. Martin E. Marty ve R. Scott Appleby. Chicago: University of Chicago Press.

Ahmed, Rafiuddin (1994). "Redefining Muslim Identity in South Asia: The Transformation of the Jama'at-i-Islami." S. 669-705: Accounting for Fundamentalisms: The Dynamic Character of Movements, ed. Martin E. Marty ve R. Scott Appleby.Chicago: University of Chicago Press.

Ahmed, Ziauddin (1989). "Currency Notes and Loan Indexation." Islamic Studies, 28: 39-53.

Ahmed, Ziauddin, Munawar Iqbal ve M. Fahim Khan, ed. (1983a). Money and Banking in Islam. Cidde: International Center for Research in Islamic Economics.

Ahmed, Ziauddin, Munawar Iqbal ve M. Fahim Khan, ed. (1983b). Fiscal Policy and Resource Allocation in Islam. Islamabad: Institute of Policy Studies.

Ajijoja, Alhaji Adeleke Dirisu (1977). The Islamic Concept of Social Justice. Lahor, Pakistan: Islamic Publications.

Akdağ, Mustafa (1975). Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası. Ankara: Bilgi Yayınevi.

Akhavi, Shahrough (1994). "Sayyid Qutb: The Poverty of Philosophy and the Vindication of Islamic Tradition." S. 130-52: Cultural Transitions in the Middle East, ed. Şerif Mardin. Leiden: E. J . Brill.

Akyüz, Kenan, ed. (1953). Batı Tesirinde Türk Şiiri Antolojisi. Ankara: Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi.

Al-Ahram Weekly (Kahire), 1-7 Temmuz, 1993.

Al-Ahsan, Abdullah (1992). Ummah or Nation? Identity Crisis in Contemporary Muslim Society. Leicester, İngiltere: Islamic Foundation.

Al-Azm, Sadik J. (1993). "Islamic Fundamentalism Reconsidered: A Critical Outline of Problems, Ideas, and Approaches." South Asia Bulletin, 13: 93-121.

Al-Buraey, Muhammad A. (1985). Administrative Development: An Islamic Perspective. Londra: Kegan Paul International.

Al-e Ahmad, Jalal (1964/1982). Plagued by the West (Gharbzadegi), Farsçadan çev. Paul Sprachman. Delmar, N.Y.: Caravan Books.

Ali, Syed Aftab (1983). "Risk-Bearing and Profit-Sharing in an Islamic Framework: Some Allocational Considerations." S. 253-70: Fiscal Policy and Resource Allocation in Islam, ed. Ziauddin Ahmed, Munawar Iqbal ve M. Fahim Khan. Cidde: International Center for Research in Islamic Economics.

Allawi, Luay (1986). "Leasing: An Islamic Financial Instrument." S. 120-27: Islam ic Banking and Finance, ed. Butterworths Yayın Kurulu. Londra: Butterworths.

Al-Omar, Fouad Abdullah (1995). "A Comparative Study of Zakah Administration System in Muslim Countries: General, Administrative, and Organizational Aspects." S. 21-64: Institutional Fram ework of Zakah: Dimensions and Implications, f.d. Ahmed Abdel-Fattah El-Ashker ve Muhammad Sirajul Haq. Cidde: Islamic Development Bank.

Al-Qardawi, Yusuf (1966/1981). Economic Security in Islam , Arapçadan çev. Muhammad Iqbal Siddiqi. Lahor, Pakistan: Kazi Publications.

Al-Sadr, Muhammad Baqir (1961/1982-84). Iqtisaduna: Our Economics, 4 cilt. Tahran: World Organization for Islamic Services.

Amuzegar, Jahangir (1992). "The Iranian Economy before and after the Revolution." Middle East Journal, 46: 413-25.

Anderson, Benedict (1 9 9 1). Im agined Communities, gözden geçirilmiş baskı. Londra: Verso. "Announcement on Research Proposals" (1983), gözden geçirilmiş 4. baskı. Cidde: International Center for Research in Islamic Economics.

Ansari, Sarah (1991). "Political Legacies of Pre-1947 Sind." S. 173-93: The Political Inheritance of Pakistan, ed. D. A. Low. New York: St. Martin's Press.

Ariff, Muhammad (1988a). "Islamic Economics: Challenges and Potentials." S. 73-93: Today's Problems, Tomorrow's Solutions: The Future Structure of Muslim Societies, ed. Abdullah Omar Naseef. Londra: Mansell Publishing.

Ariff, Muhammad (1988b). "Islamic Banking." Asian-Pacific Economic Literature, 2: 48-64.

Atalay, Beşir (1987). "İktisadi Kalkınmada Geleneksel Değerlerin Yeri (Japon Örneği)." S. 65-111: İktisadi Kalkınma ve İslam, ed. Ahmet Tabakoğlu ve İsmail Kurt. İstanbul: İslâmi İlimler Araştırma Vakfı.

Atatürk, Mustafa Kemal (1923/1990). "Maurice Pernot ile mülakât." S. 65-68: Atatürk'ün Kültür ve Medeniyet Konusundaki Sözleri, ed. Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi.

Ayubi, Nazih (1991). Political Islam: Religion and Politics in the Arab World. Londra: Routledge.

Aziz, K. K. (1967). The Making of Pakistan: A Study in Nationalism. Londra: Chatto & Windus.

Baker, Raymond William (1990). Sadat and After: Struggles for Egypt's Political Soul. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Bakhash, Shaul (1984). Reign of the Ayatollahs: Iran and the Islamic Revolution. New York: Basic Books.

Bakhash, Shaul (1987). "Islam and Social Justice in Iran." S. 95-115: Shi'ism, Resistance, and Revolution, ed. Martin Kramer. Boulder, Colo.: Westview Press.

Bakhash, Shaul (1989). "What Khomeini Did." New York Review of B

ooks, 20 Temmuz, s. 16-19.

Balcı, Ibrahim ve M. Balcı (1986-90). Ertelenen Islami Hayat, 4 cilt. Istanbul: İklim Yayınları.

Banani, Amin (1961). The Modernization of Iran, 1921-1941. Stanford: Stanford University Press.

Barry, Brian (1965). Political Argument. Londra: Routledge and Keagan Paul.

Barzel, Yoram (1982). "Measurement Costs and the Organization of Markets." Journal of Law and Economics, 25: 27-48.

Behdad, Sohrab (1989). "Property Rights in Contemporary Islamic Economic Thought: A Critical Perspective." Review of Social Economy, 47: 185-211.

Behdad, Sohrab (1994a). "A Disputed Utopia: Islamic Economics in Revolutionary Iran." Comparative Studies in Society and History, 36: 775-813.

Behdad, Sohrab (1994b). "Production and Employment in Iran: Involution and De-lndustrialization Thesis." S. 85-111: The Economy of Islamic Iran: Between State and Market, ed. Thierry Coville. Tahran: Institut Français de Recherche en Iran.

Berkes, Niyazi (1964). The Development of Secularism in Turkey. Montreal: McGill University Press.

Berkes, Niyazi (1978). Türkiye'de Çağdaşlaşma. Istanbul: Doğu-Batı Yayınları.

Bhagwati, Jagdish (1988). Protectionism. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Binder, Leonard (1961). Religion and Politics in Pakistan. Berkeley: University of California Press.

Brennan, Geoffrey and James M. Buchanan (1985). The Reason of Rules. Cambridge: Cambridge University Press.

Brohi, Allahbukhsh K. (1979). "Mawlana Abul A'la Mawdudi: The Man, the Scholar, the Reformer." S. 289-312: Studies in Honour of Mawlana

Sayyid Abul A'la Mawdudi, ed. Khurshid Ahmad ve Zafar Ishaq Ansari. Leicester: Islamic Foundation.

Brown, Ken (1994). "Islamic Banking: Faith and Creativity." Los Angeles Times, 8 Nisan, s. C l, C6.

Buchanan, James M. (1975). The Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan.

Chicago: University of Chicago Press.

Buchanan, James M., Robert D. Tollison ve Gordon Tullock, ed. (1980). Toward a

Theory of the Rent-Seeking Society. College Station: Texas A&M University Press.

Bulaç, Ali (1988/1990). İnsanın Özgürlük Arayışı. Istanbul: Endülüs Yayınları.

Cahen, Claude ve Mohamed Talbi (1971). "Hisba." Encyclopaedia of İslam, gözden geçirilmiş 2. baskı, 3: 485-89.

Carlson, Terrence L. (1986). "Trade Finance under Islamic Principles: A Case Study." Middle East Executive Reports, 9 (Aralık): 15-16.

Casanova, José (1992). "Private and Public Religions." Social Research, 59: 17-57.

Casanova, José (1994). Public Religions in the M odem World. Chicago: University of Chicago Press.

Census of India, 1911 (1913). Kalküta: Superintendent Government Printing.

Census of India, 1931 (1933). Delhi: Manager of Publications.

Ceylan; Barbaros (1988). "Finansal Kiralama ve Uygulamaya İlişkin Sorunlar." S. 212-28: Özel Finans kurumları ve Türkiye Uygulaması Sempozyumu. İstanbul: Marmara Üniversitesi Ortadoğu ve İslâm Ülkeleri Ekonomik Araştırma Merkezi.

Chapra, Umar (1970). "The Economic System of Islam: A Discussion of Its Goals and Nature," 3 böl., Islamic Quarterly 14: 3-18, 91-96,143-56.

Chapra, Umar (1984a). "The Prohibition of Riba in Islam: An Evaluation of Some Objections." American Journal of Islamic Social Sciences, 1 (2): 23-42.

Chapra, Umar (1984b). "Review of Kahfs The Islamic Economy." Journal of Research in Islamic Economics, 1 (Kış): 83-86.

Chapra, Umar (1985). Towards a Just Monetary System: A Discussion of Money, Banking and Monetary Policy in the Light of Islamic Teachings. Leicester, İngiltere: Islamic Foundation.

Chapra, Umar (1992). Islam and the Economic Challenge. Leicester, Ingiltere: Islamic Foundation.

Chaves, Mark ve David E. Cann (1992). "Regulation, Pluralism, and Religious Market Structure: Explaining Religion's Vitality." Rationality and Society, 4:272-90

Chehabi, Houchang E. (1993). "Staging the Emperor's New Clothes: Dress Codes and Nation-Building under Reza Shah." Iranian Studies, 26: 209-23.

Chenery, Hollis B. (1979). Structural Change and Development Policy. New York: Oxford University Press.

Choudhury, Masudul Alam (1980). An Islamic Social Welfare Function. Indianapolis: American Trust Publications.

Choudhury, Masudul Alam (1986). Contributions to Islam ic Theory: A Study in Social Economics. New York: Macmillan.

Choudhury, Masudul Alam (1989). Islamic Economic Co-operation. New York St. Martin's Press.

Clark, Grace (1986). "Pakistan's Zakat and ‘Ushr as a Welfare System." S. 79-95: Islamic Reassertion in Pakistan: The Application of Islamic Laws in a Modern State, ed. Anita M. Weiss. Syracuse: Syracuse University Press.

Cook, Michael A. (1974). "Economic Developments." S. 210-43: The Legacy of Islam, gözden geçirilmiş 2. baskı, ed. Joseph Schacht ve C. E. Bosworth. Oxford: Clarendon Press.

Coulson, Noel J . (1969). Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence. Chicago: University of Chicago Press.

Cowen, Tyler ve Randall Kroszner (1990). "Mutual Fund Banking: A Market Approach." Cato Journal, 10: 223-37.

Cromer, Evelyn Baring (1909). M odem Egypt, 2 cilt. New York: Macmillan.

Crone, Patricia (1987). Meccan Trade and the Rise of Islam. Princeton: Princeton University Press.

Cumhuriyet, 1 Temmuz, 1993.

Cumhuriyet, 10 Temmuz, 1993.

Cumhuriyet, 19 Temmuz, 1993.

Cumhuriyet, 7 Ağustos, 1993.

Çakır, Ruşen (1990). Ayet ve Slogan. İstanbul: Metis Yayınları.

Çiller, Tansu ve Murat Çizakça (1989). Türk Finans Kesiminde Sorunlar ve Reform Önerileri. İstanbul: İstanbul Sanayi Odası.

Çizakça, Murat (1986). "Origins and Evolution of Islamic Banks." Boğaziçi University Research Paper ISS/E-86-11.

Çizakça, Murat (1987). "Rise of Islamic Banks and the Potential for Venture Capital in the Middle East." S. 74-90: The Middle East and Eastern Mediterranean: Recent Economic and Political Developments, ed. Erol Manisah. Istanbul: Middle East Business and Banking.

Çizakça, Murat (1993). Risk Sermayesi, Özel Fi nans kurumları, ve Para Vakıfları. İstanbul: İlmi Neşriyat.

Dahl, Robert A. (1956). A Preface to Democratic Theory. Chicago: University of Chicago Press.

Darling, Malcolm (1947). The Punjab Peasant in Prosperity and Debt, gözden geçirilmiş 4. baskı. New Delhi: Manohar. Dawn (Karaşi), 11 Kasim 1989.

Denny, Frederick M. (1989) "Orthopraxy in Islam and Judaism:

Convictions and Categories." S. 83-95: Studies in Islamic and Judaic Traditions II, ed. William M. Brinner ve Stephen D. Ricks. Atlanta: Scholars Press.

Douglas, Mary (1986). How Institutions Think. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press.

Döğen, Şaban (1987). Müslüman İlim Öncüleri Ansiklopedisi. İstanbul: Yeni Asya Yayınevi.

D'Souza, Dinesh (1991). Illiberal Education: The Politics of Race and Sex on Campus. New York: Free Press.

Dworkin, Ronald (1986). Law's Empire. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Easterlin, Richard A. (1996). Growth Triumphant: The Twenty-first Century in Historical Perspective. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Economist (Londra), 16 Eylül 1989.

Economist (Londra), 18 Ocak, 1992.

Economist (Londra), 7 Ağustos, 1993.

El-Ashker, Ahmed Abdel-Fattah (1987). The Islamic Business Enterprise. Londra: Croom Helm.

Elster, Jon (1983). Sour Grapes: Studies in the Subversion of Rationality. Cambridge: Cambridge University Press.

Ensminger, Jean (1997). "Transaction Costs and Islam: Explaining Conversion in Africa." Journal of Institutional and Theoretical Economics, 153: 4-29.

Erbakan, Necmettin (1991). Adil Ekonomik Düzen. Ankara: Refah Partisi.

Elgin, Osman (1939-43). Türkiye Maarif Tarihi, 5 cilt. İstanbul: Osmanbey Matbaası.

Esposito, John L. (1984). "Law in İslam." S. 69-88: The Islamic Impact, ed. Yvonne Yazbeck Haddad, Byron Haines ve Ellison Findly Haines.

Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press.

Etzioni, Amitai (1988). The Moral Dimension: Toward a New Economics. New York: Free Press.

Faridi, E R. (1980). "Zakat and Fiscal Policy." S. 119-30: Studies in Islamic Economics, ed. Khurshid Ahmad. Cidde: International Center for Research in Islamic Economics.

Gambetta, Diego (1993). The Sicilian Mafia: The Business of Protection. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Ghazali, Aidit (1990). Development: An Islamic Perspective. Petaling Jaya, Malezya: Pelanduk Publications.

Ghazali, Aidit bin ve başkaları (1995). "Zakat: A Case Study of Malaysia." S. 297-378: Institutional Framework of Zakah: Dimensions and Implications, ed. Ahmed Abdel-Fattah El-Ashker ve Muhammad Sirajul Haq. Cidde: Islamic Development Bank.

Gibb, H. A. R. (1947). Modern Trends in Islam. Chicago: University of Chicago Press.

Gillis, Malcolm , Dwight H. Perkins, Michael Roem er ve Donald Snodgrass (1992). Economics of Development, gözden geçirilmiş 3. baskı. New York: W. W. Norton.

Goldstone, Jack A. (1987). "Cultural Orthodoxy, Risk, and Innovation: The Divergence of East and West in the Early Modern World." Sociological Theory, 5: 119-35.

Greif, Avner (1994). "Cultural Beliefs and the Organization of Society: A Historical and Theoretical Reflection on Collectivist and Individualist Societies." Journal of Political Economy, 102: 912-50.

Griswold, W J. (1981). "Djalali." Encyclopedia of Islam, gözden geçirilmiş 2. baskı, 5: 238-39.

Güngör, Erol (1981). İslamın Bugünkü Meseleleri. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Gürsoy-Tezcan, Akile (1991). "Mosque or Health Centre? A Dispute in a Gecekondu." S. 84-101: Islam in M odem Turkey: Religion, Politics, and

Literature in a Secular State, ed. Richard Tapper. Londra: I. B. Tauris.

Haffar, Ahmad R. (1975). "Economic Development in Islam in Western Scholarship," 2 böl. Islam and the Modern Age, 6 (2): 5-22 ve 6 (3): 5-29.

Hallaq, Wael B. (1986). "On the Authoritativeness of Sunni Consensus." International Journal of Middle East Studies, 18:427-54.

Hamitoğullan, Beşir (1988). "Türkiye'de Altın-Gümüş Gibi Varlıklarda Zekât Potansiyeli." S. 27-51: Türkiye'de Zekât Potansiyeli. İstanbul: İslâmi İlimler Araştırma Vakfı.

Haneef, Mohamed Aslam (1995). Contemporary Islamic Economic Thought: A Selected Comparative Analysis. Kuala Lumpur: Ikraq.

Hardin, Russell (1995). One fo r All: The Logic of Group Conflict. Princeton: Princeton University Press.

Hasan, Ahmad (1971). "Social Justice in Islam." Islamic Studies, 10: 209-19.

Hasan, Zubair (1985). "Determination of Profit and Loss Sharing Ratios in Interst-Free Business Finance." Journal of Research in Islamic Economics, 3 (Yaz):13-29.

Hayek, Friedrich A. (1973-79). Law, Legislation, and Liberty, 3 cilt. Chicago: University of Chicago Press.

Hayek, Friedrich A. (1988). The Fatal Conceit: The Errors of Socialism. Chicago: University of Chicago Press.

Hechter, Michael (1987). Principles of Group Solidarity. Berkeley: University of California Press.

Heyworth-Dunne, J. (1939). An Introduction to the History of Education in Modern Egypt. Londra: Luzac.

Hirschman, Albert O. (1968). "Underdevelopment, Obstacles to the Perception of Change, and Leadership." Daedalus, 97: 925-37.

Hirechman, Albert O. (1977). The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph. Princeton: Princeton University Press.

Hodgson, Marshall G. S. (1974). The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization, c. 1. Chicago: University of Chicago Press.

Holland, John H., Keith J. Holyoak, Richard E. Nisbett ve Paul Thagard (1986). Induction : Processes of Inference, Learning , and Discovery. Cambridge, Mass.:MIT Press.

Hoodbhoy, Pervez (1991). Islam and Science: Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality. Londra: Zed Books.

Hourani, Albert (1983). Arabic Thought in the Liberal Age, 1789-1939, gözden geçirilmiş yeni baskı. Cambridge: Cambridge University Press.

Hourani, George F. (1964). "The Basis of Authority of Consensus in Sunnite Islam." Studia Islamica, 21: 13-60.

Huntington, Samuel P. (1993). "The Clash of Civilizations?" Foreign Affairs, 72: 22-49.

Huntington, Samuel P. (1996). The Clash of Civilizations and the Remaking of World Older New York: Simon & Schuster.

Hurgronge, C. Snouck (1882/1975). "The ‘Foundations' of Islamic Law." S. 268-89: Œuvres Choisies— Selected Works, ed. G.-H. Bousquet ve J . Schacht. Leiden: E .J. Brill.

Husaini, S. Waqar Ahmed (1 9 8 0). Islamic Environmental Systems Engineering. Londra: Macmillan.

Hussain, Muhammad (1987). Development Planning in an Islamic State. Karaşi: Royal Book Company.

Hürriyet, 12 Mart, 1996.

Hyman, Anthony (1987). Muslim Fundamentalism. Londra: Institute for the Study of Conflict.

Iannaccone, Laurence R. (1992). "Sacrifice and Stigma: Reducing Free-Riding in Cults, Communes, and Other Collectives." Journal of Political Economy, 100: 271-91.

Iannaccone, Laurence R. (1993). "Heirs to the Protestant Ethic? The Economics of American Fundamentalists." S. 342-66: Fundamentalisms

and the State: Rem aking Polities, Economies, and Militance, ed. Martin E. Marty ve R. Scott Appleby. Chicago: University of Chicago Press.

Ibn Khaldun (1379/1958). The Muqaddimah: An Introduction to History, Arapçadan çev. Franz Rosenthal, 3 cilt. New York: Pantheon Books.

Ibn Khaldun (1950/1987). An Arab Philosophy of History: Selections from the "Prolegomena" of Ibn Khaldun of Tunis (1332-1406), çev. ve derl. Charles Issawi.

Princeton, N.J.: Darwin Press.

İnalcık, Halil (1970). "The Ottoman Economic Mind and Aspects of the Ottoman Economy." S. 207-18: Studies in the Economic History of the Middle East, ed. M. A. Cook. Londra: Oxford University Press.

İnalcık, Halil (1971). "Imtiyazat, Ottoman Empire." Encyclopaedia of Islam, gözden geçirilmiş 2. baskı, 3: 1179-89.

İnalcık, Halil (1994). "The Ottoman State: Economy and Society, 1300-1600." S. 9-409: An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914, ed. H. İnalcık and Donald Quataert. Cambridge: Cambridge University Press.

Ingram, Tim (1986). "Islamic Banking: A Foreign Bank's View." S. 53-68: Islamic Banking and Finance, ed. Butterworths Yayın Kurulu. Londra: Butterworths.

Iqbal, Afzal (1984). lslamisation of Pakistan. Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delli.

Iqbal, Mohammad (1909/1964). "Islam as a Moral and Political Ideal." S. 29-55: Thoughts and Reflections of Iqbal, ed. Syed Abdul Vahid. Lahor, Pakistan: Sh. Muhammad Ashraf.

Iqbal, Zubair ve Abbas Mirakhor (1987). "Islamic Banking." International Monetary Fund Occasional Paper no. 49.

Islamic Development Bank (1987). Eleventh Annual Report (1985-1986). Cidde: Islamic Development Bank.

Islamic Research and Training Institute (1993). A Bibliography of Islamic Economics. Cidde: Islamic Development Bank.

Ismail, Abdul Halim (1990). "The Teaching of Islamic Economics: The Practitioner's Point of View." Temmuz 1990'da Malezya'da Uluslararası İslâm Üniversitesinde yapılan İslâm Ekonomisi Eğitimi Semineri'nde sunulan bildiri.

Issawi, Charles (1970). "The Decline of Middle Eastern Trade, 1100-1850." S. 245- 266: Islam and the Trade of Asia, ed. D. S. Richards. Oxford: Bruno Cassirer.

Issawi, Charles (1980). "Europe, the Middle East, and the Shift in Power: Reflections on a Theme by Marshall Hodgson." Comparative Studies in Society and History, 22 : 487-504.

Issawi, Charles (1955/1981). "The Entrepreneurial Class." S. 331-47, The Arab World's Legacy (yazarın derlenmiş makaleleri). Princeton: Darwin Press.

Jalal, Ayesha (1995). "Conjuring Pakistan: History as Official Imagining." International Journal of Middle East Studies, 27: 73-89.

Johnson, Robert Alan (1980). Religious Assortative Marriage in the United States.

New York: Academic Press.

Jomo, K. S. (1977). "Islam and Weber: Rodinson on the Implications of Religion for Capitalist Development." Developing Economies, 15: 240-50.

Jones, E. L. (1987). The European Miracle: Environments, Economies, and Geopolitics in the History of Europe and Asia, gözden geçirilmiş 2. baskı. Cambridge: Cambridge University Press.

Jones, E. L. (1988). Growth Recurring: Economic Change in World History, Oxford: Clarendon Press.

Kafadar, Cemal (1986). "A Death in Venice (1575): Anatolian Muslim Merchants Trading in the Serenissima." Journal of Turkish Studies, 10: 191-218.

Kahf, Monzer (1978). The Islamic Economy: Analytical Study of the Functioning of the Islamic Economic System. Plainfield, Ind.: Muslim Students Association of the United States and Canada.

Kahf, Monzer (1982). "Fiscal and Monetary Policies in an Islamic Economy." S. 125-37: Monetary and Fiscal Economics of Islam, ed. Mohammad Ariff. Cidde: International Center for Research in Islamic Economics.

Kahf, Monzer (1995). "Applied Institutional Models for Zakah Collection and Distribution in Islamic Countries and Communities." S. 197-228: Institutional Framework of Zakah: Dimensions and Implications, ed. Ahmed Abdel-Fattah El-Ashker ve Muhammad Sirajul Haq. Cidde: Islamic Development Bank, 1995.

Kahneman, Daniel ve Amos Tversky (1979). "Prospect Theory: An Analysis of Decision under Risk." Econometrica, 47: 263-91.

Karsten, Ingo (1982). "Islam and Financial Intermediation." International Monetary Fund Staff Papers, 29: 108-42.

Katouzian, Homa (1983). "Shi'ism and Islamic Economics: Sadr and Bani Sadr." S. 145-65: Religion and Politics in Iran: Shi'ism from Quietism to Revolution, ed. Nikki R. Keddie. New Haven: Yale University Press.

Kaufmann, Franz-Xaver (1997). "Religion and Modernization in Europe." Journal of Institutional and Theoretical Economics, 153: 80-96.

Kazarian, Elias (1991). Islamic Banking in Egypt. Lund, İsveç: Lund Economic Studies.

Kennedy, Duncan ve Karl E. Klare (1984). "A Bibliography of Critical Legal Studies." Yale Law Journal, 94: 461-90.

Kepel, Gilles (1984/1985). The Prophet and the Pharaoh: Muslim Extremism in Egypt, Fransızcadan çev. Jon Rothschild. Londra: Al Saqi, 1985.

Khadduri, Majid (1984). The Islamic Conception of Justice. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Khan, Mir Siadat Ali (1929). "The Mohammadan Laws Against Usury and How They Are Evaded." Journal of Comparative Legislation and International Law, 11: 233-44.

Khan, Mohsin S. (1987). "Islamic Interest-Free Banking: A Theoretical

Analysis." S. 15-35: Theoretical Studies in Islamic Banking and Finance, ed. M. S. Khan ve Abbas Mirakhor. Houston: Institute for Research and Islamic Studies.

Khan, Mohsin S. ve Abbas Mirakhor, ed. (1987). Theoretical Studies in Islamic Banking and Finance. Houston: Institute for Research and Islamic Studies.

Khan, Mohsin S. ve Abbas Mirakhor (1990). "Islamic Banking: Experiences in the Islamic Republic of Iran and Pakistan." Economic Development and Cultural Change 38: 353-76.

Khan, Muhammad Akram (1985). "Role of the Auditor in an Islamic Economy."

Journal of Research in Islamic Economics, 3 (1): 31-42.

Khan, Waqar Masood (1989). "Towards an Interest-Free Islam ic Economic System." Journal of King Abdulaziz University: Islamic Economics, 1: 3-37.

Khomeini, Imam Ruhollah (1985). Islam and Revolution: Writings and Declarations, Farsçadan çev. Hamid Algar. Londra: KPI.

Khurshid, Ahmad, ed. (1985). Studies in Islamic Economics, Cidde: International Center for Research in Islamic Economics.

Kısakûrek Necip Fazıl (1974). O ve Ben, Istanbul: Büyük Doğu.

Köfteoğlu, Fehmi (1994). "Kapitalist Sisteme Ahlaki Kılıf: İslam Ekonomisi." iktisat Dergisi 30 (Temmuz): 26-35.

Kuran Timur (1983). "Behavioral Norms in the Islamic Doctrine of Economics: A Critique." Journal of Economic Behavior and Organization, 4: 353-79.

Kuran, Timur (1986). "The Economic System in Contemporary Islamic Thought: Interpretation and Assessment." International Journal of Middle East Studies, 18: 135-64.

Kuran, Timur (1987). "Preference Falsification, Policy Continuity, and Collective Conservatism." Economic Journal, 97: 642-65

Kuran, Timur (1989a). "On the Notion of Economic Justice in Contemporary Islamic Thought." International Journal of Middle East Studies, 21: 171-91. Türkçe çevirisi: bu kitap, böl. 5.

Kuran, Timur (1989b). "The Craft Guilds of Tunis and Their Amins: A Study in Institutional Atrophy." S. 236-64: The New Institutional Economics and Development: Theory and Applications to Tunisia, ed. Mustapha K. Nabli ve Jeffrey B. Nugent. Amsterdam: North-Holland.

Kuran, Timur (1990). "Private and Public Preferences." Economics and Philosophy 6: 1-26.

Kuran, Timur (1993a). "Fundamentalisms and the Economy." S. 289-301: Fundamentalisms and the State: Remaking Polities, Economies, and Militance, ed. Martin E. Marty ve R. Scott Appleby. Chicago: University of Chicago Press.

Kuran, Timur (1993b). "The Economic Impact of Islamic Fundamentalism." S. 302-41: Fundamentalisms and the State: Remaking Polities, Economies, and Militance, ed. Martin Marty ve R. Scott Appleby. Chicago: University of Chicago Press. Türkçe çevirisi: bu kitap, böl. 1.

Kuran, Timur (1995a). Private Truths, Public Lies: The Social Consequences of Preference Falsification. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. Türkçe çevirisi: Yalanla Yaşamak: Tercih Çarpıtmasının Toplumsal Sonuçları. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.

Kuran, Timur (1995b). "Islamic Economics and the Islamic Subeconomy." Journal of Economic Perspectives, 9: 155-73. Türkçe çevirisi: bu kitap, böl. 2.

Kuran, Timur (1996). "The Discontents of Islamic Economic Morality." S. 438-42: American Economic Review, 86: 438-42.

Kuran, Timur (1997). "Islamism and Economics: Policy Implications for a Free Society." International Review for Comparative Public Policy, 9: 71-102. Türkçe çevirisi: bu kitap, böl. 3.

Kuran, Timur (1998). "Moral Overload and Its Alleviation." S. 231-66: Economics, Values, and Organization, ed. Avner Ben-Ner ve Louis Putterman. New York: Cambridge University Press.

Kurin, Richard (1986). "Islamization: A View from the Countryside." S. 115-28: Islamic Reassertion in Pakistan, The Application if Islamic Laws in a Modern State, ed. Anita M. Weiss. Syracuse: Syracuse University Press.

Landau, Jacob (1990). The Politics of Pan-Islam: Ideology and Organization. Oxford: Clarendon Press.

Lerman, Eran (1981). "Mawdudi's Concept of Islam." Middle Eastern Studies, 17: 492-509.

Lemer, Daniel (1958). The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East. Glencoe, 111.: Free Press.

Lewis, Bernard (1968). The Emergence of Modern Turkey, gözden geçirilmiş 2. baskı. Londra: Oxford University Press.

Lewis, Bernard (1970). "Sources for the Economic History of the Middle East." S. 78-92: Studies in the Economic History of the Middle East, ed. M. A. Cook. Londra: Oxford University Press.

Lewis, Bernard (1971). Race and Color in Islam. New York: Harper and Row.

Lewis, Bernard (1975). History Remembered, Recovered, Invented. Princeton: Princeton University Press.

Lewis, Bernard (1982). The Muslim Discovery of Europe. New York: W. W. Norton.

Lewis, Bernard (1993a). Islam in History: Ideas, People, and Events in the Middle East, gözden geçirilmiş 2. baskı. Chicago: Open Court.

Lewis, Bernard (1993b). Islam and the West. New York: Oxford University Press.

Lewis, W. Arthur (1955). The Theory of Economic Growth. Londra: George Allen and Unwin.

Lowenthal, David (1985). The Past Is a Foreign Country. New York: Cambridge University Press.

Luckmann, Thomas (1967). The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society. New York: Macmillan.

Macdonald, Duncan Black (1909/1965). The Religious Attitude and Life in Islam. Beyrut: Khayats.

Macdonald, Duncan Black (1911/1971). Aspects of Islam. New York: Books for Libraries Press.

Malik, Jamal (1996). Colonialization of Islam: Dissolution of Traditional Institutions in Pakistan. Yeni Delhi: Manohar.

Mallat, Chibli (1988). "The Debate on Riba and Interest in Twentieth Century Jurisprudence." S. 69-88: Islamic Law and Finance, ed. Mallat. Londra: Graham and Totman.

Mallat, Chibli (1993). The Renewal of Islamic Law: Muhammad Baqer as-Sadr, Najaf and the Shi'i International. Cambridge: Cambridge University Press.

Mandaville, Jon E. (1979). "Usurious Piety: The Cash Waqf Controversy in the Ottoman Empire." International Journal of Middle East Studies 10: 289-308.

Mannan, Mohammad Abdul (1970). Islamic Economics: Theory and Practice. Lahor, Pakistan: Sh. Muhammad Ashraf.

Mannan, Muhammad Abdul (1982). "Allocative Efficiency, Decision and Welfare Criteria in an Interest-Free Islamic Economy: A Comparative Policy Approach." S. 43-62: Monetary and Fiscal Economics of Islam, ed. Mohammad Ariff. Cidde: International Center for Research in Islamic Economics.

Mannan, Mohammad Abdul (1984a). The Making of an Islamic Economic Society: Islamic Dimensions in Economic Analysis. Kahire: International Association of Islamic Banks.

Mannan, Muhamad Abdul (1984b). The Frontiers of Islam ic Economics: Theory and Practice. Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delli.

Mardin, Şerif (1993). "The Nakshibendi Order in Modern Turkey." S. 204-32: Fundamentalisms and the State: Rem aking Polities, Economies, Militance, ed.

Martin E. Marty ve R. Scott Appleby. Chicago: University of Chicago

Press.

Marty, Martin E. ve R. Scott Appleby (1991). "Conclusion: An Interim Report on a Hypothetical Family." S. 814-42: Fundamentalisms Observed., ed. Marty ve Appleby. Chicago: University of Chicago Press.

Marty, Martin E. ve R. Scott Appleby, ed. (1993). Fundamentalisms and the State: Remaking Polities, Economies, and Militance. Chicago: University of Chicago Press.

Mawdudi, Sayyid Abu'l-Ala (1939/1976). Jihad in İslam, Urducadan çeviri. Lahor, Pakistan: Islamic Publications.

Mawdudi, Sayyid Abu'l-A'la (1939-60/1981). Selected Speeches and Writings of Mawlana Mawdudi, c. 1, Urducadan çev. S. Zakir Aijaz. Karaşi: International Islamic Publishers.

Mawdudi, Sayyid Abu'l-A'la (1940/1963). Short History of the Revivalist Movement in Islam, Urducadan çev. Al-Ash'ari. Lahor, Pakistan: Islamic Publications.

Mawdudi, Sayyid Abul A'la (1940/1990). Let Us Be Muslims, Urducadan çeviri. Kuala Lumpur: Noordeen.

Mawdudi, Sayyid Abu'l-A'la (1941/1976). Islam and Ignorance, Urducadan çeviri. Lahor, Pakistan: Islamic Publications.

Mawdudi, Sayyid Abu'l-A'la (1944/1981). "Pakistan versus Jewish State." S. 35-36: Selected Speeches and Writings of Mawlana Mawdudi, c. 1, Urducadan çev. S. Zakir Aijaz. Karaşi: International Islamic Publishers.

Mawdudi, Sayyid Abu'l-A'la (1945/1981). "Formal and Real Islam Differentiated." S. 37-42: Selected Speeches and Writings of Mawlana Mawdudi, c. 1, Urducadan çev. S. Zakir Aijaz. Karaşi: International Islamic Publishers.

Mawdudi, Sayyid Abu'l-A'la (1947/1975). The Economic Problem of Man and Its Islamic Solution, Urducadan çeviri. Lahor: Islamic Publications.

Mawdudi, Sayyid Abu'l-A'la (1947/1976). Nations Rise and Decline—Why?, Urducadan çeviri. Lahor, Pakistan: Islamic Publications.

Mawdudi, Sayyid Abu'l-A'la (1948/1950). Islamic Way of Life, Urducadan çeviri. Lahor, Pakistan: Islamic Publications.

Mawdudi, Sayyid Abu'l-A'la (1948/1981). "Speech Delivered in a Gathering of Ladies at Lahore." S. 58-75: Selected Speeches and Writings of Mawlana Mawdudi, c. 1, Urducadan çev. S. Zakir Aijaz. Karaşi: International Islamic Publishers.

Mawdudi, Sayyid Abu'l-A'la (1950/1981). "A Critique of Constitutional Proposals." S. 140-70: Selected Speeches and Writings of M awlana Mawdudi, c. 1, Urducadan çev. S. Zakir Aijaz. Karaşi: International Islamic Publishers.

Mawdudi, Sayyid Abu'l-A'la (1951/1981). "The Rudiments of Islamic Philosophy of Economics." S. 173-82: Selected Speeches and Writings of Mawlana Mawdudi, c. 1, Urducadan çev. S. Zakir Aijaz. Karaşi: International Islamic Publishers.

Mawdudi, Sayyid Abu'l-A'la (1952/1960). First Principles of the Islamic State, Urducadan çeviri. Lahor: Islamic Publications.

Mayer, Ann Elizabeth (1985). "Islamic Banking and Credit Policies in the Sadat Era: The Social Origins of Islamic Banking in Egypt." Arab Law Quarterly, 1: 32-50.

Mayer, Ann Elizabeth (1986). "Islamization and Taxation in Pakistan." S. 59-77: Islamic Reassertion in Pakistan: The Application of Islamic Laws in a Modern State, ed. Anita M. Weiss. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press.

Mayer, Ann Elizabeth (1993). "The Fundamentalist Impact on Law, Politics, and Constitutions in Iran, Pakistan, and the Sudan." S. 110-51: Fundamentalisms and the State: Remaking Polities, Economies, and Militance, ed. Martin E. Marty ve R. Scott Appleby. Chicago: University of Chicago Press.

Meeker, Michael E. (1991). "The New Muslim Intellectuals in the Republic of Turkey." S. 189-219: Islam in M odem Turkey: Religion, Politics, and Literature in a Secular State, ed. Richard Tapper. Londra: I. B. Tauris

Meenai, S. A. (1989). The Islamic Development Bank: A Case Study of Islamic Cooperation. Londra: Kegan Paul International.

Metcalf, Barbara D. (1994). "'Remaking Ourselves': Islamic Self-Fashioning in a Global Movement of Spiritual Renewal." S. 706-25: Accounting fo r Fundamentalisms: The Dynamic Character of Movements, ed. Martin E. Marty ve R. Scott Appleby. Chicago: University of Chicago Press.

Mishra, Vikas (1962). Hinduism and Economic Growth. Londra: Oxford University Press.

Mohammad, Faiz (1995). "Relationship between Obligatory Official Zakah Collection and Voluntary Z akah Collection by Charitable Organizations." S. 163-95: Institutional Framework of Zakah: Dimensions and Implications, ed. Ahmed Abdel-Fattah El-Ashker ve Muhammad Sirajul Haq. Cidde: Islamic Development Bank.

Mokyr, Joel (1990). The Lever of Riches: Technological Creativity and Economic Progress. New York: Oxford University Press.

Moore, Clement Henry (1988). "Islamic Banks: Financial and Political Intermediation in Arab Countries." Orient, 29: 45-57.

Moore, Clement Henry (1990a). "Islamic Banks and Competitive Politics in the Arab World and Turkey." Middle East Journal, 44: 234-55.

Moore, Clement Henry (1990b). "La Place des Banques Islamiques dans un Système Politique d'Ouverture: Comparison des Cas Turc et Égyptien." Mart 1990'da Paris Siyasal Bilgiler Ulusal Kurumu'na (Fondation Nationale des Sciences Politiques) sunulan yayımlanmamış bildiri.

Morad, Munir (1988). "Current Thought on Islamic Taxation: A Critical Synthesis." S. 117-27: Islamic Law and Finance, ed. Chibli Mallat. Londra: Graham and Totman.

Mottahadeh, Roy P. (1995). "The Clash of Civilizations: An Islamicist's Critique." Harvard Middle Eastern and Islamic Review, 2: 1-26.

Mumcu, Uğur (1987). Rabıta. Istanbul: Tekin Yayınevi.

Mumcu, Uğur (1988). Tarikat, Siyaset, Ticaret. İstanbul: Tekin Yayınevi.

Murphy, Kim (1992). "Islamic Extremists Declaring War on Egypt's Tourist Industry." Los Angeles Times, 23 Ekim, s. A6.

Mustapha, Nik, Bin Hj. Nik Hasan (1987). "Zakat in Malaysia— Present and Future Status." Journal of Islamic Economics 1 (Ağustos-Eylül): 47-75.

Nagarkar, VV (1975). Genesis of Pakistan. Bombay: Allied Publishers.

Naqvi, Syed Nawab Haider (1981a). Ethics and Economics: An Islamic Synthesis.Leicester, Ingiltere: Islamic Foundation.

Naqvi, Syed Nawab Haider (1981b). Individual Freedom, Social Welfare and Islamic Economic Order. Islamabad: Pakistan Institute of Development Economics.

Naqvi, Syed Nawab Haider (1994). Islam, Economics, and Society. Londra: Kegan Paul International.

Nasr, Seyyed Hossein (1985). "Islamic Work Ethics." S. 49-62: Comparative Work Ethics: Judeo-Christian, Islamic, and Eastern, ed. Jaroslav Pelikan, Joseph Kitagawa, ve Seyyed Hossein Nasr. Washington, D.C.: Library of Congress.

Nasr, Seyyed Vali Reza (1987). "Toward a Philosophy of Islamic Economics." Muslim World, 77:175-96.

Nasr, Seyyed Vali Reza (1988). "Whither Islamic Economics?" Islamic Quarterly, 30:211-20.

Nasr, Seyyed Vali Reza (1989). "Islamic Economics: Novel Perspectives." Middle Eastern Studies, 25: 516-30.

Nasr, Seyyed Vali Reza (1994). The Vanguard of the Islamic Revolution:The Jama 'at-i Islami of Pakistan. Berkeley: University of California Press.

Nasr, Seyyed Vali Reza (1996). Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism.New York: Oxford University Press.

New Straits Times (Kuala Lumpur), 6 Mart 1990.

Nienhaus, Volker (1986). "Islamic Economics, Finance and Banking: Theory and Practice." Journal of Islamic Banking and Finance (Londra) 3:

1-17.

Nienhaus, Volker (1988). "Lectures on Islamic Economics and Banking." Faculty of Economics Discussion Paper no. 6. Bochum Üniversitesi, Aralık.

Novossyolov, Dimitri B. (1993). "The Islamization of Welfare in Pakistan." S. 160-74: Russia's Muslim Frontiers: New Directions in Cross-Cultural Analysis, ed. Dale F. Eickelman. Bloomington: Indiana University Press.

Oakeshott, Michael (1958/1993). Morality and Politics in Modern Europe: The Harvard Lectures, ed. Shirley Robin Letwin. New Haven: Yale University Press.

Olson, Mancur (1982). The Rise and Decline of Nations: Economic Growth, Stagflation, and Social Rigidities. New Haven: Yale University Press.

Oran, Ahmad ve Salim Rashid (1989). "Fiscal Policy in Early Islam." Public Finance 44: 75-101.

Owen, Roger (1981). The Middle East in the World Economy, 1800-1914. Londra: Methuen.

Ölçen, Ali Nejat (1991). İslamda Karanlığın Başlangıcı ve Türk-İslâm Sentezi. Ankara: Ekin Yayınevi.

Özdenören, Rasim (1990). Müslümanca Yaşamak. İstanbul: İz Yayıncılık.

Özel Finans kurumları ve Türkiye Uygulaması Sempozyumu (1988). İstanbul: Marmara Üniversitesi Ortadoğu ve İslâm Ülkeleri Ekonomik Araştırma Merkezi.

Özel, İsmet (1984). Zor Zamanda Konuşmak. İstanbul: Çıdam Yayınları.

Özel, İsmet (1985). Bakanlar ve Görenler. İstanbul: Çıdam Yayınları.

Özel, İsmet (1989). Sorulunca Söylenen. İstanbul: Çıdam Yayınları.

Pakistan Statistical Yearbook (1989). Karaşi: Manager of Publications.

Papageorgiou, Demetris, Michael Michaely ve Armeane Choksi, ed. (1991). Liberalizing Foreign Trade, 7 cilt. Cambridge, MA: Basil Blackwell.

Patel, Rashida (1986). Islamisation of Laws in Pakistan? Karaşi: Faiza Publishers.

Permanent Commission of Islamisation of Economy, Pakistan (1989). "Improvement in the Nizam-e Zakat and Ushr for Achieving Its Declared Objectives of Removing Abject Poverty and Eradication of Beggary from the Country." Teksir edilmiş rapor, Şubat.

Philipp, Thomas (1990). "The Idea of Islamic Economics." Die Welt des Islams, 3 0 : 117-39.

Polanyi, Michael (1966/1983). The Tacit Dim ension. Gloucester, Mass.: Peter Smith.

Posner, Richard A. (1980). "A Theory of Primitive Society with Special Reference to Law." Journal of Law and Economics, 2 3 :1 -5 3.

Presley, John R., ed. (1988). Directory of Islamic Financial Institutions. Londra: Croom Helm for the International Center for Islamic Studies.

Pryor, Frederic L. (1985). "The Islamic Economic System." Journal of Comparative Economics, 9: 197-223.

Putnam, Robert D. (1993). Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy. Princeton: Princeton University Press.

Qaddafi, Muammar (1976-79/1980). The Green B ook, Arapçadan çeviri. Trablus, Libya: Green Book World Center for Research and Study.

Qardawi, Yusuf (1966/1981). Economic Security in İslam, Arapçadan çev. Muhammad Iqbal Siddiqi. Lahor, Pakistan: Kazi Publications.

Quigley, Carroll (1979). The Evolution of Civilizations: An Introduction to Historical Analysis, gözden geçirilmiş 2. baskı. Indianapolis: Liberty Press.

Qutb, Sayyid (1948/1970). Social Justice in Islam, Arapçadan çev. John D. Hardie. New York: American Council of Learned Societies.

Rahman, Fazlur (1964). "Riba and Interest." Islamic Studies, 3: 1-43.

Rahman, Fazlur (1974). "Islam and the Problem of Economic Justice." Pakistan Economist 14 (24 Ağustos): 14-39.

Rahman, Fazlur (1979). Islam, gözden geçirilmiş 2. baskı. Chicago: University of Chicago Press.

Rahman, Fazlur (1982). Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition. Chicago: University of Chicago Press.

Rahnema, Ali ve Farhad Nomani. The Secular M iracle: Religion, Politics, and Economic Policy in Iran. Londra: Zed Books, 1990.

Rashwan, Diaa ve Emad Gad (1993). "The Marriage of Militancy and Tradition." Al-Ahram Weekly (Kahire), 8-14 Temmuz: 3.

Rawls, John (1971). A Theory of Justice. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Ray, Nicholas D. (1995) A rab Islamic Banking and the Renewal of Islam ic Law. Londra: Graham and Trotman.

Reed, Howard A. (1988). "Islam and Education in Turkey." Turkish Studies Association Bulletin, 12 :1 -5 .

Renan, Ernest (1883). L'Islamisme et la Science (Sorbonne konferansı, 29 Mart).Paris: Calmann Livy.

Report of the Council of Islamic Ideology on the Elimination of Interest from the Economy (1980). Islamabad: Council of Islamic Ideology.

Richards, Alan ve John Waterbury (1996). A Political Economy of the Middle East, gözden geçirilmiş 2. baskı, Boulder, Colo.: Westview Press.

Risso, Patricia (1989). "Muslim Identity in Maritime Trade: General Observations and Some Evidence from the 18th-Century Persian Gulf/Indian Ocean Region." International Journal of Middle East Studies, 2 1 :3 8 1 -9 2.

Roberts, Hugh (1994). "From Radical Mission to Equivocal Ambition: The Expansion and Manipulation of Algerian Islamism, 1979-1992." S. 428-89: Accounting for Fundamentalisms: The Dynamic Character of Movements, ed. Martin E. Marty ve R. Scott Appleby. Chicago: University of Chicago Press.

Rodinson, Maxime (1966/1973). Islam and Capitalism , Fransızcadan çev. Brian Pearce. New York: Pantheon.

Rosenberg, Nathan ve L. E. Birdzell, Jr. (1986). How the West Grew Rich: The Economic Transformation of the Industrial World. New York: Basic Books.

Roy, Olivier (1992/1994). The Failure of Political Islam, Fransızcadan çev. Carol Volk. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Rowley, Charles K., Robert D. Tollison ve Gordon Tullock, ed. (1988). The Political Economy of Rent-Seeking. Boston: Kluwer.

Rushton, J . Philippe (1980). Altruism, Socialization, and Society. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.

Sabzwari, M. A. (1979). A Study of Zakat and ‘Ushr with Special Reference to Pakistan. Karaşi: Industries Printing Press.

Sadeq, Abul Hasan Muhammad (1990). Economic Development in Islam. Petaling Jaya, Malaysia: Pelanduk Publications.

Said, Edward W. (1978). Orientalism. New York: Pantheon Books.

Salama, Abdin Ahmed (1982). "Fiscal Analysis of Zakah with Special Reference to Saudi Arabia's Experience in Zakah." S. 341-71: Monetary and Fiscal Economics of Islam, ed. Mohammad Ariff. Cidde: International Center for Research in Islamic Economics.

Saleh, Nabil A. (1986). Unlawful Gain and Legitimate Profit in Islamic Law. Cambridge: Cambridge University Press.

Salleh, Ismail Muhd ve Rogayah Ngah (1980). "Distribution of the Zakat Burden on Padi Producers in Malaysia." S. 80-153: Som e Aspects of the Economics of Zakah, ed. M. Raqibuz Zaman. Plainfield, Ind.: Association of Muslim Social Scientists.

Samiullah, Muhammad (1982). "Prohibition of Riba (Interest) and Insurance in the Light of Islam." Islamic Studies, 21: 53-76.

Saraçgil, Bahadır (1993). "İslâmi Giyimde Moda ve Tüketim." Yeni Zemin, Ağustos: 74-76.

Sayeed, Khalid B. (1968). Pakistan: The Formative Phase, 1857-1948, gözden geçirilmiş 2. baskı. Londra: Oxford University Press.

Schacht, Joseph (1934). "Zakat." Encyclopaedia of Islam, 3: 1202-4.

Schlessinger, Arthur M. Jr. (1991). The Disuniting ö f America: Reflections on a Multicultural Society. Knoxville: Whittle Books.

Scott, James C. (1985). Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance. New Haven: Yale University Press.

Scott, James C. (1987). "Resistance without Protest and without Organization: Peasant Opposition to the Islamic Zakat and the Christian Tithe." Comparative Studies in Society and History, 29: 417-52.

Shaban, M. A. (1971). Islamic History: A New Interpretation, c.1. Cambridge, İngiltere: Cambridge University Press.

Shad, Abdur Rahman (1986). Zakat and Ushr. Lahor: Kazi Publications.

Shayegan, Daryush (1989/1992). Cultural Schizophrenia: Islamic Societies Confronting the West, Fransızcadan çeviren John Howe. Londra: Saqi Books.

Shepard, William E. (1989). "Islam as a ‘System' in the Later Writings of Sayyid Qutb." Middle Eastern Studies, 25: 31-50.

Siddiqi, Mohammad Akhtar Saeed (1983). Early Development of Zakat Law and Ijtihad. Karaşi: Islamic Research Academy.

Siddiqi, Muhammad Nejatullah (1972). The Economic Enterprise in Islam. Lahor, Pakistan: Islamic Publications.

Siddiqi, Muhammad Nejatullah (1981). Muslim Economic Thinking: A Survey of Contemporary Literature. Leicester: Islamic Foundation.

Siddiqi, Muhammad Nejatullah (1982). "Islamic Approaches to Money, Banking and Monetary Policy: A Review." S. 25-38: Monetary and Fiscal Economics of Islam, ed. Mohammad Ariff. Cidde: International Center for Research in Islamic Economics.

Siddiqi, Muhammad Nejatullah (1985). Insurance in an Islamic Economy. Leicester, Ingiltere: Islamic Foundation.

Siddiqi, Muhammad Nejatullah (1994). "Nature and Methodology of Islamic Political Economy." Universiti Sains Malaysia'da Aralık ayında

düzenlenen Kapitalist Küreselleşme Döneminde İslâmi Ekonomi Politik konulu uluslararası seminerde sunulan bildiri.

Simon, Herbert A. (1983). Reason in Human Affairs. Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Sivan, Emmanuel (1985). Radical Islam: Medieval Theology and M odem Politics. New Haven: Yale University Press.

Smith, Adam (1759/1976). The Theory of Moral Sentiments. Oxford: Clarendon Press.

Smith, Adam (1776/1937). The Wealth of Nations. New York: Modern Library.

Smith, Wilfred Cantwell (1957). Islam in Modern History. Princeton: Princeton University Press.

Springborg, Robert (1989). Mubarak's Egypt: Fragmentation of the Political Order. Boulder: Westview Press.

Stark, Rodney, Laurence Iannaccone ve Roger Finke (1998). "Rationality and the ‘Religious Mind'." Economic Inquiry, 36: 373-89.

Sullivan, Denis (1994). Private Voluntary Organizations in Egypt: Islamic Development, Private Initiative, and State Control. Gainesville: University Press of Florida.

Sutcliffe, Claud R. (1975). "Is Islam an Obstacle to Development? Ideal Patterns of Belief versus Actual Patterns of Behavior." Journal of Developing Areas, 10: 77-82.

Talbot, Ian (1993). "The Growth of the Muslim League in the Punjab, 1937-46." S. 230-53: India's Partition: Process, Strategy, and Mobilization, ed. Mushirul Hasan. Delhi: Oxford University Press.

Taleghani, Sayyid Mahmud (1982). Society and Economics in Islam, Farsçadan çev. R. Campbell. Berkeley: Mizan Press.

Tanzil-ur-Rahman (1981). Introduction of Zakat in Pakistan. Islamabad: Council of Islamic Ideology.

Tawney, R. H. (1926/1962). Religion and the Rise of Capitalism.

Gloucester, Mass: Peter Smith.

Tibi, Bassam (1993). "The Worldview of Sunni Arab Fundamentalists: Attitudes toward Modern Science and Technology." S. 73-102: Martin E. Marty ve R. Scott Appleby, Fundamentalisms and Society: Reclaiming the Sciences, the Family, and Education. Chicago: University of Chicago Press.

Todaro, Michael P (1985). Economic Development in the Third World, gözden geçirilmiş 3. baskı. New York: Longman.

Tönnies, Ferdinand (1887/1957). Community and Society (Gemeinschaft and Gesellschaft). Almancadan çev. Charles E Loomis. East Lansing: Michigan State University Press.

Triandis, Harry C. (1990). "Cross-cultural Studies of Individualism and Collectivism." S. 41-133: Nebraska Symposium on Motivation 1989, ed. John J. Berman. Lincoln: University of Nebraska Press.

Turner, Bryan S. (1974). Weber and Islam: A Critical Study. Londra: Routledge and Kegan Paul.

Tversky, Amos ve Daniel Kahneman (1991). "Loss Aversion and Riskless Choice: A Reference Dependent Model." Quarterly Journal of Economics, 106: 1039-61.

Udovitch, Abraham L. (1962). "At the Origins of the Western Commenda: Islam, Israel, Byzantium?" Speculum, 37: 198-207.

Udovitch, Abraham L. (1970). Partnership and Profit in Medieval Islam. Princeton: Princeton University Press.

Udovitch, Abraham L. (1985). "Islamic Law and the Social Context of Exchange in the Medieval Middle East." History and Anthropology, 1: 445-65.

Ullmann-Margalit, Edna (1977). The Emergence of Norms. Oxford: Clarendon Press.

Uludağ, Suleyman (1988). İslâm 'da Faiz Meselesine Yeni Bir Bakış. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Ülgener, Sabri E (1981). İktisadi Çözülmenin Ahlâk ve Zihniyet Dünyası, gözden geçirilmiş 2. baskı. İstanbul: Der Yayınları.

Ülgener, Sabri E (1984). Darlık Buhranları ve İslâm İktisat Siyaseti, Ankara: Mayaş Yayınlan.

Vandewalle, Dirk (1991). "Qadhafi's ‘Perestroika': Economic and Political Liberalization in Libya." Middle East Journal, 45: 216-31.

Watt, W. Montgomery (1988). Islamic Fundamentalism and Modernity. Londra: Routledge.

Weber, Max (1904-5/1958). The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, Almancadan çev. A. M. Henderson ve Talcott Parsons. New York: Charles Scribner's Sons.

Weber, Max (1922/1968). Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology, 3 cilt, ed. Guenther Roth ve Claus Wittich. New York: Bedminster Press.

White, Leslie (1975). The Concept of Cultural Systems: A Key to Understanding Tribes and Nations. New York: Columbia University Press.

Williamson, Oliver E. (1985). The Economic Institutions of Capitalism. New York: Free Press.

Wilson, James Q. (1993). The Moral Sense. New York: Free Press.

Wilson, Rodney (1985). Islamic Business: Theory and Practice, gözden geçirilmiş baskı. Londra: Economist Intelligence Unit.

Wilson, Rodney (1990). "Retail Development and Wholesale Possibilities." S. 7- 18: Islamic Financial Markets, ed. Rodney Wilson. Londra: Routledge.

World Development Report (1980). Washington, D.C.: World Bank.

Yılmaz, Hüseyin (1990). Öldükten Sonra Allah Diyen Bakan. İstanbul: Timaş Yayınları.

Yusuf, S. M. (1971). Economic Justice in Islam. Lahor, Pakistan: Sh. Muhammad Ashraf.

Zahid, Shahid N. (1989). "The Zakat and Ushr System in Pakistan." Dünya Bankası için hazırlanan rapor, Karaşi, Ağustos.

Zaman, S. M. Hasanuz (1985). "Indexation— An Islamic Evaluation."

Journal of Research in Islamic Economics 2: 31-53.

Zarqa, Muhammad Anas (1988). "Islamic Distributive Schemes." S. 163-216: Distributive Justice and Need Fulfilment in an Islamic Economy, ed. Munawar Iqbal. Leicester, İngiltere: Islamic Foundation.

{*} **Orijinal İngilizce baskısı:** "The Economic Impact of Islamic Fundamentalism." S.302-41: Fundamentalisms and the State: Remaking Polities, Economies, and Militance, yayına hazırlayanlar Martin Marty ve R. Scott Appleby. Chicago: University of Chicago Press, 1993 (©University of Chicago Press).

Yazarın notu: Bu makalenin temelini oluşturan araştırmalar yapılırken bana bilgi veren, görüşlerini benimle paylaşan, önemli metinlere ulaşmamı sağlayan ve çalışmamın taslaklarını eleştirenler olmuştur. Özellikle Anjum Altaf, Muhammad Anwar, R. Scott Appleby, Sohrab Behdad, Ruşen Çakır, Murat Çizakça, Nazif Gürdoğan, S. M. Hasanuzzaman, Abduljabbar Khan, Daniel Klein, Jomo K. S., Ann Mayer, Anthony Milner, Clement Henry Moore, Jeffrey Nugent, Frederic Pryor, D. M. Qureshi, Tanzil-ur-Rahman, Yusuf Rahme ve Shahid Zahid'e şükran borçluyum. Burada sunduğum yorumların bu kişilerin görüşlerine tam olarak uyduğu söylenemez; zaten görüşleri farklılıklar içeriyor.Bu makalenin bir bölümü, National Endowment for the Humanities'in (İnsan Bilimleri Vakfı) bursuyla bulunduğum Princeton Institute for Advanced Study'deki (Yüksek Araştırma Enstitüsü) geçirdiğim bir yıl sırasında yazıldı.Araştırmalarımın bir bölümü ise, University of Southern California'nın Araştırma ve Yenilik Fonu'nca desteklenmiştir.

{*} **Orijinal İngilizce baskısı:** "Islamic Economies and the Islamic Subeconomy," *Journal of Economic Perspectives,* cilt 9 , no. 4 (Sonbahar 1995): 155 -73 (American Economic Association).

Yazarın notu: Bu makalenin taslağına ilişkin eleştirileri için Alan Auerbach, Sohrab Behdad, Seyyed Vali Reza Nasr, Cari Shapiro ve Timothy Taylor'a teşekkür ediyorum. Araştırma asistanım Murat Somer'e de yardımlarından dolayı şükran borçluyum.

{*} **Orijinal İngilizce baskısı:** "Islamism and Economics: Policy Implications for a Free Society," *International Review of Comparative Public Policy,* cilt 9 (1997):71-102 (© JAI Press/American Elsevier).

Yazarın notu: Bu makalenin bir versiyonu Mont Pelerin Topluluğunun Eylül 1997'de yapılan Viyana toplantısında sunulmuştur. Makalenin taslaklarına getirdikleri eleştiriler için Mohammed Akacem, Ausaf Ali, Scott Appleby, Sohrab Gehdad, Frederic Pryor, Emmanuel Sivan ve Etel Solingen'e minnet borçluyum. Tahsin Başir, Cem Kozlu, Abdel Azim Ramadan ve Mursi Saad El-Din'le yaptığım görüşmelerden de çok yararlandım. Bu kişilerin, makalede incelenen konulara ilişkin görüşlerinin farklılıklar gösterdiğini belirtmek isterim. Hiçbiri benim yorumlarımdan ya da önerilerimden sorumlu değildir.

{*} **Orijinal İngilizce baskısı:** "The Genesis of Islamic Economics: A Chapter in the Politics of Islamic Identity," Social Research, cilt 64 , no. 2 (Yaz 1997): 301 -38 (© New School for Social Research).

Yazarın notu: Bu makaleyi University of Chicago, Graduate School of Business, George J. Stigler Center for the Study of the Economy and the State'de John Olin Misafir Profesörü iken yazdım. Bu yazının taslağı üzerine yaptığı değerli yorumlar için Seyyed Vali Reza Nasr'a ve yardımları için Pranab Bardhan ve Faisal Devji'ye şükran borçluyum

{*} **Orijinal İngilizce baskısı:** "On the Notion of Economic Justice in Contemporary Islamic Thought," International Journal of Middle East Studies, cilt 21 , no.2 (1989): 171-91 (© Cambridge University Press).

Yazarın notu: Bu makalenin bir özeti, 24 Mayıs 1986 tarihinde Princeton Üniversitesinde Profesör Charles Issawi onuruna düzenlenen "Ortadoğu Tarihinin Ekonomik Boyutu" başlıklı bir konferansta sunulmuştur.Kısaltılmış başka bir versiyonu ise American Economic Association (Amerikan Ekonomi Birliği) ve Association for Comparative Economic Studies (Karşılaştırmalı Ekonomi Birliği) tarafından ortaklaşa olarak 28 Aralık 1986 tarihinde New Orleans'ta düzenlenen "İslâm Düşüncesinde Ekonomik ve Etik Konular" adlı bir oturumda sunulmuştur. Düzeltmeler yapmamı sağlayan değerli yorumları için , Frédéric Pryor ve Bruce Thompson'a şükran

borçluyum.Daha sonraki bir aşamada International Journal of Middle East Studies'in editörünün ve isimleri saklı üç bilirkişinin yapıcı eleştirilerinden yararlandığımı da belirtmek isterim.

{*} **Orijinal İngilizce baskısı:** "Islam and Underdevelopment: An Old Puzzle Revisited," Journal of Institutional and Theoretical Economics, cilt 153, no.1, (Mart 1997): 41-71.Türkçe çevirisi: Birikim, no.139 (Eylül 2000): 68 -89 (çev. Cihan Dansuk ve Timur Kuran).

Yazarın notu: Yararlı eleştirileri ve tavsiyeleri için birçok kişiye, özellikle de Mathias Erlei, K.S. Jomo , Eric Jones, James Montgomery, Şevket Pamuk, James Robinson, Eric Schanze ve Quang Vuong'a teşekkür borçluyum.Bu denemenin hazırlanmasına, araştırma asistanlarım Tolga Köker ve Murat Somer'in faydalı katkıları oldu. İngilizce orijinalinin bir taslağı 12-14 Haziran 1996'da Almanya'nın Wallerfangen kentinde düzenlenen 14.Uluslararası Yeni Kurumsal Ekonomi Semineri'nde tartışılmıştır.